„Wydaje się, że dla badań nad polskim filhellenizmem istotne jest odsłonięcie rozmaitych, możliwie szerokich kontekstów zagadnienia, określających specyfikę polskiej recepcji kultury i historii Grecji nowożytnej. Do tych kontekstów należy przede wszystkim szczególna sytuacja kulturowa Rzeczypospolitej oraz społeczeństwa polskiego okresu zaborów: przebywanie na pograniczu wpływów dwóch wielkich formacji kulturowych i religijnych Rzymu i Bizancjum. Temu też zagadnieniu poświęcamy w niniejszej książce wiele uwagi, również z tego powodu, że problematyka ta przez wiele lat nie była doceniana w badaniach nad polskim romantyzmem, a ma istotne znaczenie dla szerszego obrazu recepcji kultury greckiej w Polsce. Najważniejszym jednak, jak sądzę, zagadnieniem określającym więź Polaków ze światem filhellenizmu była niewola polityczna, która stawiała przed Polakami podobne wyzwania jak przed Grekami. Te czynniki określają kształt polskiego filhellenizmu”.

(z *Wprowadzenia* Marii Kalinowskiej)

„Nastroje filhelleńskie pomogły więc Polakom pragnącym zrzucenia rosyjskiego jarzma wyartykułować nowy rodzaj patriotyzmu. Nowa formuła to patriotyzm ofiary. To na tym gruncie wyrasta idea, że patriota umiera nie za kraj, ale za naród, i że niewielu walczących umiera za wielu, którzy nie walczą. […] W poezji naszych wieszczów romantycznych pochwała śmierci Leonidasa (Słowacki) spotyka się z wizją śmierci Ordona-Kapsalisa (Mickiewicz). Na takich wzorcach wychowywać się będą kolejne pokolenia.

Ruch filhelleński wytyczył nowe ścieżki w kształtowanym przez tysiąc lat krajobrazie wschodnioeuropejskiej recepcji tradycji rzymskiej i greckiej. Europejskość i regionalność, tak na obszarze państw dziedziczących po dawnej Rzeczypospolitej, jak i na Bałkanach, oglądana w „odległym zwierciadle” recepcji tradycji antycznej i jej romantycznego wariantu dziewiętnastowiecznego filhellenizmu ujawnia w sposób fascynujący swoją paradoksalną ciągłość i nieciągłość w czasie i przestrzeni”.

(z artykułu Jerzego Axera *Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej*)

Antyk Romantyków

Cena 54,00 zł
ISBN 978-83-235-0350-7

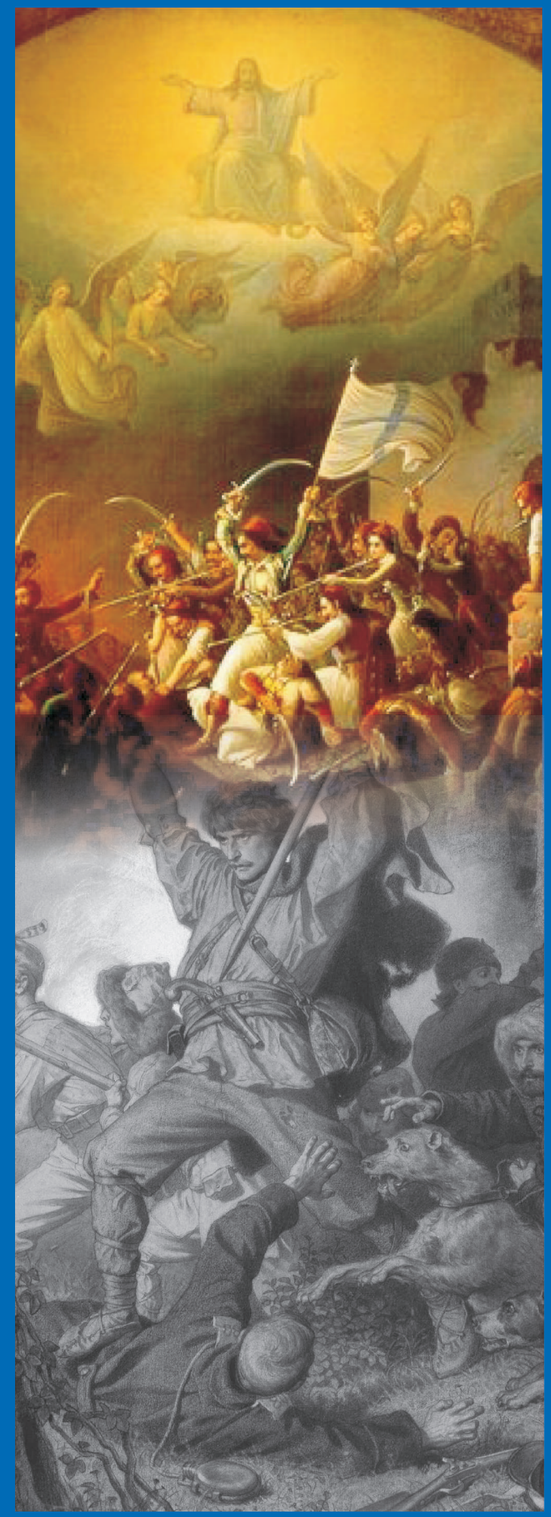
ORTA

Filhellenizm w Polsce Rekonesans

WUW

Filhellenizm w Polsce

Rekonesans



WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW

Filhellenizm w Polsce

Rekonesans

Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną
w Polsce i w Europie Środkowowschodniej Uniwersytetu Warszawskiego

Instytut Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Seria: *Antyk Romantyków*

Rada naukowa serii:
Jerzy Axer (OBTA UW), Jerzy Speina (UMK), Włodzimierz Szturc (UJ)

Redaktor naczelny serii:
Maria Kalinowska (UMK)

UNIWERSYTET
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU
Wydział Filologiczny

Filhellenizm w Polsce

Rekonesans

PRACA ZBIOROWA
pod redakcją
Małgorzaty Borowskiej, Marii Kalinowskiej i Jarosława Ławskiego

WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
Warszawa 2007

RECENZENCI
doc. dr hab. Elżbieta Kiślak, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa
dr Tadeusz Czekalski, Uniwersytet Jagielloński

REDAKCJA
Katarzyna Tomaszuk

WSPÓŁPRACA
Magdalena Bizior-Dombrowska, Ewa Janion, Monika Woźna-Kazandzidis

REDAKTOR PROWADZĄCY
Maria Szewczyk

KOREKTA
Agata Liberek

PROJEKT OKŁADKI (na podstawie pomysłu M.P. Kruka)
Krzysztof Tarnowski

INDEKS
Magdalena Bizior-Dombrowska

REDAKCJA TECHNICZNA
Sławomir Grzywacki

SKŁAD I ŁAMANIE
Marcin Szcześniak

Na okładce wykorzystano fragment obrazu T. Wrizakisa *Wyjście z Mesolongi* (Muzeum Historii i Sztuki, Mesolongi) oraz rysunek A. Grottgera *Bój* z cyklu *Lithuania* (Muzeum Narodowe, Kraków)

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Wyznań Religijnych Republiki Greckiej

W książce wykorzystano teksty przygotowane w ramach projektu badawczego Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego pt. „Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie" (1 H01C 053 30), prowadzonego w OBTA UW, a także projektu pt. „Przekształcenia antycznych mitów, tematów, symboli w literaturze i sztuce romantyzmu i modernizmu" (grant MNiSW nr 5 H01C 034 21, OBTA UW, 2001–2004)

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007
© Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-0350-7

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
http:// www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy WUW: tel. (0 48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: http://www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie I
Druk i oprawa Fabryka Druku

Podziękowania

Książka ta nigdy nie powstałaby, gdyby nie życzliwość i wsparcie wielu osób i instytucji.

Pragniemy gorąco podziękować przede wszystkim Ministerstwu Edukacji Narodowej i Wyznań Religijnych w Atenach za dofinansowanie publikacji; za okazaną nam pomoc dziękujemy zwłaszcza Pani Doktor Ismini Kriari-Katrani.

Ambasadora Republiki Greckiej w Warszawie, Pana Pandelisa Karkabasisa, prosimy o przyjęcie serdecznych podziękowań za życzliwe zainteresowanie naszymi pracami i niezawodną pomoc.

Wyrazy szczególnej wdzięczności zechcą przyjąć nasi greccy współpracownicy i przyjaciele, w Grecji i w Polsce: Pani Profesor Lukia Drulia z National Hellenic Research Foundation w Atenach, Pani Profesor Anna Tabaki z National Hellenic Research Foundation i Uniwersytetu w Atenach, Pani Adriani Zaguta z ateńskiego Ministerstwa Edukacji Narodowej i Wyznań Religijnych, Pani Andromacha Jona-Tsumerka z Aten, a także pracownicy Ambasady Republiki Greckiej w Warszawie, zwłaszcza Pani Niki Kamba i Pani Marianna Kanawariotu.

Wiele muzeów i archiwów życzliwie wyraziło zgodę na publikację reprodukcji obrazów i dokumentów znajdujących się w ich zbiorach. Dziękujemy Narodowemu Muzeum Historycznemu w Atenach, Muzeum Benaki w Atenach, Muzeum Historii i Sztuki w Mesolongi, Bibliotece Jakowatios w Liksuri na Kefalonii, Gabinetowi Rycin Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, Bibliotece Narodowej w Warszawie oraz Muzeum Narodowemu w Warszawie.

Pani Marii-Atenie Marbot, mieszkającej w Polsce prawnuczce Konstandinosa Kanarisa, i Jej Rodzinie serdecznie dziękujemy za zgodę na reprodukcję portretu greckiego bohatera.

Lektorom języka nowogreckiego w Uniwersytecie Warszawskim, Państwu Marii Lazaridu i Tanasisowi Dimitriu oraz Pani Marii Karkabatsa jesteśmy wdzięczni za konsultacje językowe. Panu Mariuszowi Śledziowi z firmy „Easy Mind" dziękujemy za wykonanie reprodukcji portretu Kanarisa.

Podziękowania kierujemy też do studentów filologii nowogreckiej Uniwersytetu Warszawskiego oraz stypendystów Międzynarodowej Szkoły Humanistycznej, którzy uczestnicząc w naszych zajęciach i konferencjach, inspirują nas do dalszych prac.

O przyjęcie wyrazów szczególnej wdzięczności prosimy Recenzentów, Panią Docent dr hab. Elżbietę Kiślak z Instytutu Badań Literackich PAN w Warszawie oraz Pana Doktora Tadeusza Czekalskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ich wnikliwe recenzje pozwoliły udoskonalić ostateczny kształt książki i które wpłyną na nasze dalsze prace nad filhellenizmem.

Na koniec wyrazy serdecznego podziękowania zechce przyjąć Pan Profesor Jerzy Axer, Dyrektor Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną Uniwersytetu Warszawskiego, którego twórczej inspiracji oraz życzliwej i niezawodnej opiece autorzy i redaktorzy zawdzięczają ogromnie dużo.

Redaktorzy tomu

Spis rzeczy

MARIA KALINOWSKA
Wprowadzenie. Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie. Perspektywy badawcze 11

Introduction. Romantics' Philhellenism – Polish Specificity and European Contexts. Research Perspectives (Summary) 21

Εισαγωγή. Ο φιλελληνισμός των ρομαντικών – τα πολωνικά χαρακτηριστικά και τα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα. Ερευνητικές προοπτικές (Περίληψη) 23

LOUKIA DROULIA

The Revival of the Greek Ideal and Philhellenism. A perambulation 25

Odrodzenie ideału greckiego i filhellenizmu. Rekonesans (Streszczenie) 38

JERZY AXER
Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej 39

Hard Graft. Polish Philhellenism Against the Background of Latin Traditions in Polish Culture (Summary) 44

Ο Φιλελληνισμός από το πρίσμα του παραδοσιακού λατινο-πολωνικού πολιτισμού (Περίληψη) . . 45

JAROSŁAW ŁAWSKI
Bizancjum romantyków. Historia i kultura Cesarstwa Wschodniego w optyce środkowoeuropejskiej 46

Byzantium of the Romantics. The History and Culture of the Byzantine Empire as Perceived by Central and East Europeans (Summary) 80

Το Βυζάντιο των ρομαντικών. Η ιστορία και ο πολιτισμός της Ανατολικής Αυτοκρατορίας στην κεντροευρωπαϊκή οπτική (Περίληψη) 81

PRZEMYSŁAW MARCINIAK
I co z tym Bizancjum? Recepcja Bizancjum w kulturze i literaturze europejskiej od XVII do XX wieku. Rekonensans 82

What's Up with Byzantium? Reception of Byzantium in European Culture and Literature from the 17th to the 20th centuries. A Reconnaissance (Summary) 91

Τότε τί να κάνουμε με το Βυζάντιο; Υποδοχή του Βυζαντίου στον ευρωπαϊκό πολιτισμό από το ΙΖ' μέχρι τον Κ' αιώνα. Αναγνώριση (Περίληψη) 91

URSZULA CIERNIAK
Bizancjum Rosji a rosyjskie pojmowanie bizantynizmu 92

Russia's Byzantium and the Russian Understanding of Byzantinism (Summary) 103

Το Βυζάντιο της Ρωσίας και η ρωσική κατανόηση του βυζαντινισμού (Περίληψη) 104

PIOTR CHOMIK
Z Bizancjum do Rzeczypospolitej. Metropolita kijowski Grzegorz Camblak (1415–1419) i jego działalność cerkiewna 105

From Byzantium to the Polish Republic. Kiev Metropolitan Gregory Camblak (1415-1419) and His Activity in the Orthodox Church (Summary) 116

Από το Βυζάντιο στην πολωνο-λιθουανική Κοινοπολιτεία. Ο Μητροπολίτης του Κιέβου Γρηγόριος Τσάμπλακ (1415–1419) και η εκκλησιαστική του δράση (Περίληψη) 116

MIROSŁAW P. KRUK
Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej 117

Icons in Roman Catholic Churches in the Former Polish Republic (Summary) 131

Οι ιερές εικόνες στις ρωμαιοκαθολικές εκκλησίες της πολωνο-λιθουανικής Κοινοπολιτείας (Περίληψη) 132

MAŁGORZATA BOROWSKA
Korais a sprawa polska 133

Korais and the Polish Cause (Summary) 143

Ο Κοραής και το πολωνικό ζήτημα (Περίληψη) 143

JACEK RASZEWSKI
Polacy i powstanie greckie. Rekonesans 144

Poles and the Greek Uprising. A Reconnaissance (Summary) 150

Οι Πολωνοί και η Ελληνική Επανάσταση. Αναγνώριση (Περίληψη) 151

PIOTR CHMIEL
Ukryte słowa? Powstanie greckie w świetle doniesień „Gazety Krakowskiej" z lat 1821–1830. 152

Hidden words? The Greek Uprising as Reported in *Gazeta Krakowska* from 1821–1830 (Summary) 169

Κρυφές λέξεις; Η ελληνική επανάσταση υπό το φως των δημοσιευμάτων της *Εφημερίδας της Κρακοβίας* στα έτη 1821–1830 (Περίληψη) 169

TADEUSZ MATRASZEK
Chios podobna do ognistego morza. Obraz powstania greckiego w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego" 170

Chios Similar to a Burning Sea. The Greek Uprising as Reported in *Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego* (Summary) 180

«Η Χίος σαν θάλασσα φλογισμένη». Η εικόνα της ελληνικής επαναστάσης στην *Εφημερίδα του Μεγάλου Δουκάτου του Poznań* (Περίληψη) 181

WŁADYSŁAW SAWRYCKI
Kultura antyczna w szkolnej edukacji romantyków 182

Ancient Culture in the Education of Polish Romantics (Summary) 200

Ο αρχαίος πολιτισμός στην σχολική εκπαίδευση των ρομαντικών (Περίληψη) 201

MARIA KALINOWSKA
Romantyczni Spartanie i Majnoci. W kręgu filhellenizmu wielkich romantyków polskich. Rekonesans 202

Romantic Spartans and Maniots. The Philhellenism of the Great Polish Romantics. A Reconnaissance (Summary) 225

Ρομαντικοί Σπαρτιάτες και Μανιάτες. Στο πλαίσιο του φιλελληνισμού των μεγάλων Πολωνών ρομαντικών. Αναγνώριση (Περίληψη) 225

MONIKA MIKUŁA
Grecki i polski *Korsarz*. *Lambro* Juliusza Słowackiego i *Lambros* Dionizjosa Solomosa. 227

Lambro by Juliusz Słowacki and *Lambros* by Dionisios Solomos. Inspirations from Byron (Summary) 253

Ο «Lambro» του Juliusz Słowacki και ο «Λάμπρος» του Διονυσίου Σολωμού – οι εμπνεύσεις από τον Βύρωνα (Περίληψη) 254

ELŻBIETA WESOŁOWSKA
Lambro i inni. Kilka uwag na temat samotności i śmierci w „egzotycznych" poematach Juliusza Słowackiego. 255

Lambro and Others. Several Comments on Solitude and Death in the "Exotic" Poems of Juliusz Słowacki (Summary) 261

Ο Lambro και οι άλλοι. Μερικές παρατηρήσεις για την μοναξιά και το θάνατο στα «εξωτικά» ποιήματα του Juliusz Słowacki (Περίληψη) 262

MICHAŁ KUZIAK
Ambiwalencja obrazu Grecji w twórczości Juliusza Słowackiego (wokół *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*) 263

The Ambivalent Image of Greece in Juliusz Słowacki's Output (on *Journey to the Holy Land from Naples*) (Summary) 276

Η αμφιθυμία της εικόνας της Ελλάδας στο έργο του Juliusz Słowacki (γύρω από το «Ταξίδι στους Αγίους Τόπους από τη Νεάπολη») (Περίληψη) 276

LUCYNA NAWARECKA
Wiara widząca. O wschodniochrześcijańskich kontekstach mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego. 278

Seeing Faith. Eastern Christian Influences on the Mystic Output of Juliusz Słowacki (Summary) 283

«Ορώσα πίστη». Τα ανατολικά χριστιανικά συμφραζόμενα του μυστικιστικού έργου του Juliusz Słowacki (Περίληψη) 283

MACIEJ JUNKIERT
Epimenides Cypriana Norwida a ciągłość kultury greckiej 284

Epimenides by Cyprian Norwid and the Continuity of Greek Culture. To the East of History, with a Journey in the Background (Summary) 295

«Ο Επιμενίδης» του Cyprian Norwid και η συνοχή του ελληνικού πολιτισμού. Ανατολικά από την ιστορία, με φόντο το ταξίδι (Περίληψη) 296

MARCIN BAJKO
Obraz Greka w powieściach „bałkańskich" Tomasza Teodora Jeża. Rekonesans 297

The Portrayal of a Greek in the "Balkan Novels" of Tomasz Teodor Jeż (Summary) 307

Η εικόνα της Ελλάδας στα «βαλκανικά» μυθιστορήματα του Tomasz Teodor Jeż. Αναγνώριση (Περίληψη) 308

PRZEMYSŁAW KORDOS
Przejazdem w Grecji. Niektórzy podróżnicy polscy w Grecji w XIX i XX wieku 309

The Passing through Greece. Some Polish Travellers to Greece in the 19th and 20th Centuries (Summary) 315

Μεταβαίνοντας στην Ελλάδα. Μερικοί Πολωνοί ταξιδιώτες στην Ελλάδα τον ΙΘ' και Κ' αιώνα (Περίληψη) 315

Indeks nazwisk 317

Noty o autorach 327

Notes on Contributors 331

Spis ilustracji 334

MARIA KALINOWSKA

Wprowadzenie
Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie. Perspektywy badawcze

Wprowadzonych w Europie badaniach nad dziewiętnastowiecznym wizerunkiem Grecji w sztuce i myśli europejskiej oraz nad ówczesną recepcją szeroko rozumianej kultury greckiej pojawiają się dwa terminy, używane w mniej lub bardziej szerokich znaczeniach: „hellenizm" oraz „filhellenizm". „Hellenizm" najczęściej oznacza odnowione na przełomie XVIII i XIX wieku – w całej Europie – zainteresowanie Grecją, przede wszystkim antyczną, ale także nowożytną – po prawie czterystu latach tureckiej niewoli „wybijającą się na niepodległość". Opisując etymologię wyrazu „filhellenizm", badacze zwracają uwagę na funkcjonowanie słowa „filhellen" już w starożytności. Lukia Drulia, grecka uczona, wybitna znawczyni tematu pisze:

> Zrazu starożytny termin „filhellen" oznaczał „tego, który kocha ojczyznę". Powoli i stopniowo stał się jednak tytułem przyznawanym tym, których czyny towarzyszyły lub sprzyjały w jakimś sensie czynom Greków. W toku swoich dziejów Grecy czasami, nawet dla pochlebstwa, by zdobyć ich przychylność, nazywali „filhellenami" wpływowe postacie, których zachowanie można było określać różnie, ale na pewno nie jako przyjacielskie. To samo słowo-symbol obarczone jest także pojęciem namiętności do antyku, inaczej mówiąc uwielbieniem dla kultury greckiej. Zresztą, według Izokratesa, Hellenami nazywano wszystkich, którzy uczestniczyli w greckiej kulturze. Termin ten w tym sensie pojawiał się w renesansie, potem, jeszcze później, w wydaniach tekstów klasycznych, których przedmowy są bardzo często dedykowane „filhellenom", to znaczy przyjaciołom kultury klasycznej[1].

Od około trzeciej dekady XIX wieku[2] aż do dziś słowo „filhellenizm" używane jest raczej w związku z bezpośrednim odwołaniem do ruchu międzynarodowej solidarności z walczącą o swą niepodległość Grecją. Mimo tak zarysowującego się podziału, sensy

[1] L. Droulia, *Les résistances au philhellénisme pendant la guerre de l'indépendance grecgue*, [w:] *Les Mishellénismes. Actes du séminaire organisé à l'École française d'Athènes (16–18 mars 1998)*, éd. par G. Grivaud, Athènes 2001, s. 69. Pani Profesor Drulii serdecznie dziękuję za udostępnienie mi maszynopisu artykułu. O etymologii słowa „filhellenizm" zob. także: M.B. Raizis, *Phillhellenism in English Literature 1780–1830*, [w:] *Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780–1830*, hrsg. von A. Noe, Amsterdam–Atlanta 1994, s. 111. Por. także W. Barth, *Die Philhellenenzeit von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Ermordung Kapodistrias' am 9. Oktober 1831*, Muünchen 1960.

[2] Por. L. Droulia, *Les résistances*…, s. 69: „Le Robert indique que le vocable »philhellène« apparaît pour la première fois en 1825, dans un texte de Chateaubriand et date le mot »philhellénisme« de 1838. Le Littré

obu terminów: „hellenizm" oraz „filhellenizm" nie zawsze są wyraziście rozdzielone i możemy dostrzec zarówno przepływ znaczeń między nimi, jak i interferencje między samymi zjawiskami, określanymi przez te pojęcia. Przykładowo, niektórzy badacze rozszerzają znaczenie słowa „filhellenizm" właściwie aż do ogólnie rozumianej fascynacji kulturą grecką, określanej przez innych autorów mianem „hellenizmu". Spośród licznych przykładów takiego, szerokiego użycia słowa filhellenizm wymienić warto dwie prace: Terence'a Spencera *Fair Grece! Sad Relic. Literary philhellenism from Shakespeare to Byron*[3], oraz Suzanne L. Marchand *Down from Olympus. Archaeology and philhellenism in Germany 1750–1970*[4]. Terence Spencer lokalizuje chronologicznie filhellenizm na początku XIX wieku i definiuje jako poświęcenie cudzoziemców dla sprawy niepodległości Grecji odczuwane w wymiarach moralnego zobowiązania wobec cywilizacji, którą dawna Grecja dała światu. Jednak autor koncentruje uwagę na „zapleczu" dziewiętnastowiecznego filhellenizmu i cofa się w swych poszukiwaniach aż do wieku XV, zauważając, że można śledzić stały wzrost europejskiego zainteresowania Grecją i sympatii dla niej – od tureckiego podboju Konstantynopola w roku 1453 aż do powstania greckiego w 1821. Terence Spencer pisze zatem o literackim filhellenizmie od Szekspira do Byrona, podkreślając równocześnie związek tego, szeroko pod względem czasowym rozumianego, zjawiska z wyrażaniem nostalgii – zrazu niebezpośrednio, lecz stopniowo coraz wyraźniej – za pełną świetności Grecją, która cierpi niewolę, i z nadzieją odzyskania przez nią wolności oraz dawnej chwały. Innym przykładem szerokiego użycia terminu „filhellenizm" jest książka *Down from Olympus*, śledząca przemiany ideologiczne i instytucjonalne nurtu fascynacji greckimi ideami estetycznymi i pedagogiczno-antropologicznymi zapoczątkowanego w Niemczech przez Winckelmanna, Wolfa i Humboldta (nazywanych tu, co znamienne, filhellenami) aż do zmierzchu (czy upadku) filhellenizmu w drugiej połowie XX wieku.

Tego rodzaju problemy terminologiczne związane są także z faktem silnego powiązania recepcji kultury antycznej Grecji z zainteresowaniem nowożytną Grecją. W wielu tekstach literackich okresu romantyzmu nie sposób oddzielić wizerunku Grecji współczesnej od ożywającego w poezji dziedzictwa antycznego, tak jest przykładowo u Słowackiego, tak jest w twórczości Byrona. Wydaje się zresztą, że podstawową cechą *stricte* romantycznego wizerunku Grecji jest właśnie owa łączność obrazu Grecji współczesnej i antycznej. Często trudno jest oddzielić dziewiętnastowieczny hellenizm od filhellenizmu, bowiem to nie tylko zwrot ku greckiemu antykowi w kulturze i edukacji tych czasów motywował pojawienie się filhelleńskich postaw i sympatii, ale i filhellenizm wzmagał zainteresowanie antyczną przeszłością wyzwalającej się Grecji. (Warto na marginesie odnotować bardzo obszerną literaturę dotyczącą bezpośredniej zależności między

constate qu' »on a fait usage du mot philhellénisme (amour des Grecs modernes; intérêt qu'ils inspirent) surtout par opposition à la domination turque«.

[3] T. Spencer, *Fair Greece! Sad relic. Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, London 1954.

[4] S.L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany 1750–1970*, Princeton 1996.

zainteresowaniem antykiem greckim a tendencjami filhelleńskimi)[5]. Gilbert Highet, jak i inni, liczni badacze hellenizmu, zwraca uwagę na fakt, że dla wielu Europejczyków solidarność w dziele wyzwolenia Grecji z niewoli tureckiej oznaczała domaganie się uznania dla zalet klasycznej cywilizacji, postrzeganej w perspektywie idealistycznej jako odmienna od współczesnego świata, pełnego występku i przemocy. Zdaniem badacza, najszlachetniejszym wyrazem tego przekonania były m.in. utwory: Byrona – *The Isles of Grece*, Shelleya – *Hellas*, Hölderlina – *Hyperion*[6]. Inny badacz, autor szkicu o ideale Grecji wykształconym w kulturze europejskiej przełomu XVIII i XIX wieku, Dawid J. Constantine, zwraca uwagę, że europejski hellenizm, rozumiany przez autora jako uwielbienie klasycznej wielkości, dojrzewał i wzrastał równocześnie z politycznym ruchem wyzwolenia Grecji[7].

Związek tendencji, nastrojów i uczuć filhelleńskich z admiracją dla pogańskiej Grecji antycznej jako kolebki cywilizacji europejskiej jest oczywisty i wielokrotnie w badaniach podkreślany. Trzeba równocześnie dodać, że zakres motywacji dla filhellenizmu jako międzynarodowego ruchu solidarności z walczącą Grecją jest w wielu pracach rozszerzany, zawsze jednak wiąże się z myśleniem o tej pomocy jako wdzięczności (zapłacie?) za cywilizację, którą Grecy dali Europie[8]. Taki też aspekt ma łączenie nastrojów filhelleńskich na przykład z rozpoznawaniem szczególnego związku kultury greckiej z chrześcijaństwem, a tożsamości walczących Greków – jako przede wszystkim chrześcijan walczących z islamskim najeźdźcą. Marius Byron Raizis, autor tekstu o filhellenizmie w Anglii, zwraca uwagę na świadomość wykształconych Europejczyków, którzy pamiętali o roli Grecji – i języka greckiego – w rozprzestrzenianiu prawd ewangelicznych oraz o pełnieniu przez kilkaset lat funkcji swoistego „przedmurza chrześcijaństwa", chroniącego chrześcijańską Europę przed azjatyckim i islamskim zagrożeniem[9] (autor wskazuje tu także na funkcjonującą w epoce analogię z rolą antycznych Aten i Sparty wobec siły Persów). Pomoc niesiona walczącej Grecji jest więc także porównywana do krucjat, co eksponuje wymiar chrześcijańskiej motywacji w działaniu filhellenów, nie tylko fascynacji antykiem pogańskim.

Dla potrzeb polskich badań nad filhellenizmem XIX wieku, zwłaszcza w sytuacji, gdy badania europejskie i ich aparat pojęciowy pozostają u nas raczej mało znane, bardzo korzystne jest uściślenie znaczeń dwóch przywołanych tu terminów – „hellenizm" i „filhellenizm". Mimo pokrewieństw między zjawiskiem dziewiętnastowiecznego hellenizmu a ówczesnymi tendencjami filhelleńskimi, zasadne wydaje się takie używanie obu kategorii, które pozwoliłoby na rozróżnienie hellenizmu od filhellenizmu. W tym

[5] Zob. np. pracę zbiorową: *Die Rezeption der Antike und der Europäische Philhellenismus*, hrsg. von E. Konstantinou, Frankfurt am Main–Berlin–Bern 1998.

[6] Zob. G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford–London–New York 1967, s. 362.

[7] D.J. Constantine, *Poets and Travellers and the Ideal of Greece*, „Journal of European Studies" 7 (1977), s. 255.

[8] Zob. T. Spencer, *Fair Greece!...*, s. VIII oraz M.B. Raizis, *Phillhellenism...*, s. 112.

[9] Zob. M.B. Raizis, *Phillhellenism...*, s. 112.

porządku „hellenizm" oznacza szeroko rozumiany nurt nawiązywania do tradycji greckiej, pozostawania w związku z tą kulturą, w kręgu inspiracji kulturą grecką, również szeroko rozumianą, lecz jednak z akcentem na inspiracje płynące z antycznego dziedzictwa greckiego. W ten sposób, na przykład, stosują pojęcie hellenizmu: Harry Levin w pracy *The Broken Column. A Study in Romantic Hellenism* czy Bernard Herbert Stern w rozprawie *The Rise of Romantic Hellenism in English Literature 1732–1786*, a także Tadeusz Sinko w książce o Słowackim[10]. Timothy Webb w książce pt. *English Romantic Hellenism 1700–1824* używa terminu „angielski romantyczny hellenizm", który według autora tradycyjnie stosowany jest do oznaczenia znamiennego dla przełomu XVIII i XIX wieku wyidealizowanego i nasyconego emocjonalnie stosunku do Grecji i jej dziedzictwa kulturalnego. Jednak badacz proponuje rozszerzenie zasięgu terminu i cofnięcie się aż do końca wieku XVII, aby tam właśnie odkryć korzenie zjawiska zwanego „angielskim romantycznym hellenizmem" i postrzegać go jako kontynuację wcześniejszych tendencji kulturowych[11].

W odróżnieniu od „hellenizmu", termin „filhellenizm" powinien jednak zachować swój związek z greckimi walkami wolnościowymi oraz z entuzjazmem, jakim Europa XIX wieku, już od przełomu stulecia, towarzyszyła Grekom starającym się odzyskać niepodległość. Zatem termin „filhellenizm" zawiera pamięć tego znaczenia, które mieściło w sobie element solidarności, zwłaszcza aktywnej, z Grecją „wybijającą się na niepodległość" i w ten sposób powracającą do Europy. Można także powiedzieć, że jest w tym słowie pamięć o Grecji przywracanej Europie, która bez ojczyzny Sokratesa pozostawała okaleczona, niepełna i pozbawiona fundamentów.

Spośród znaczących prac o dziewiętnastowiecznym filhellenizmie, zachowujących takie właśnie, podstawowe znaczenie terminu, wymienić trzeba na przykład prace wybitnej greckiej znawczyni problematyki filhellenizmu, która przyjęła nasze zaproszenie do udziału w projekcie i przygotowała wprowadzenie do niniejszego tomu, profesor Lukii Drulii. Jej książka z roku 1974 pt. *Philhellénisme. Ouvrages inspirés par la guerre de l'indépendance grecque 1821–1833. Répertoire bibliographique*[12] zawiera w układzie chronologicznym bibliografię różnego rodzaju tekstów – od publicystycznych i informacyjnych do dzieł *stricte* literackich – nawiązujących do greckich walk niepodległościowych. W całej pracy jest kilka polskich śladów, wszystkie przywołane za francuską pracą Janusza Strasburgera o filhellenizmie w Polsce[13]. Również w tekście wprowadzającym do problematyki filhellenizmu, jaki prezentujemy w niniejszej książce, Lukia Drulia podkreśla znaczenie kategorii „ruchu" i „czynu" w semantyce terminu „filhellenizm":

---

[10] H. Levin, *The Broken Column. A Study in Romantic Hellenism*, Cambridge (Mass.) 1931; B.H. Stern, *The Rise of Romantic Hellenism in English Literature 1732–1786*, New York 1969; T. Sinko, *Hellenizm Słowackiego*, Warszawa 1925.

[11] T. Webb, *English Romantic Hellenizm 1700–1824*, Manchester 1982, s. IX.

[12] L. Droulia, *Philhellénisme. Ouvrages inspirés par la guerre de l'indépendance grecque 1821–1833. Répertoire bibliographique*, Athènes 1974.

[13] J. Strasburger, *Le philhellénisme en Pologne aux années de l'Insurrection grecque (1921–1828)*, „Balkan Studies" 1971, nr 1.

W moim przekonaniu termin „filhellenizm" – jeśli nie będziemy ograniczać go jedynie do antyku – jest ściśle, lub wręcz: całkowicie, spleciony z „ruchem" i „czynem". Ruchem w znaczeniu, z jednej strony, mobilności Greków, którzy zaczynają wydobywać się z marazmu panującego w imperium osmańskim. Wskazuje na to poprzedzające Wielką Rewolucję Francuską powstanie z 1770 roku, nawet jeżeli uważa się, że wybuchło ono z obcej inspiracji. Z drugiej zaś strony ruchem w znaczeniu „postępu" – tego postępu, który niegdyś głosiło Oświecenie, ale który, rzecz jasna, rozumiano zgodnie z ówczesną wrażliwością i możliwościami. W Deklaracji Praw Człowieka współcześni Hellenowie mieli znaleźć wyraz swoich narodowych aspiracji i tym samym przygotować się do przemiany z narodu zniewolonego w naród niepodległy. Dążenie Adamandiosa Koraisa do uwypuklenia tej sytuacji w sposób najbardziej przekonujący ujawnia się w jego *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, piśmie odczytanym w Société des Observateurs de l'Homme w Paryżu, w 1803 roku[14]. Były to dekady zamykające XVIII wiek i otwierające XIX, lata „przygotowań", kiedy to nowożytni Grecy rozwijali się gospodarczo dzięki handlowi, a zdając sobie sprawę z wartości wykształcenia, zakładali coraz więcej szkół i bibliotek, świadomie przekształcając swoje życie codzienne i z impetem wkraczając w pole widzenia zachodnich Europejczyków, których spojrzenie w tym czasie koncentrowało się na starożytnościach i cywilizacji klasycznej. „Ruch" – lub „postęp" – który przyczynił się do zmiany zainteresowania Zachodu, w połączeniu z kolekcjonowaniem starożytności (*antiquarianism*), stanowiącym dla rozwoju europejskiej samoświadomości czynnik decydujący[15], stworzył w tamtych latach prąd, który w naturalny sposób można by nazwać „prefilhellenizmem" albo „wczesnym" filhellenizmem, czyli okresem, kiedy żywiono coraz większe zainteresowanie krajem, przestrzenią i żyjącymi w niej ludźmi, nawet jeśli w politycznym wymiarze byłoby to określenie przedwczesne[16].

Spośród europejskich prac zachowujących elementarne znaczenie słowa filhellenizm, związane z greckimi walkami niepodległościowymi, trzeba również wymienić tom zatytułowany *Poésie Philhellénique et Périodiques de la Restauration*[17], którego autorka, Fridériki Tabaki-Iona, zbiera wszystkie towarzyszące walkom Greków przejawy postawy filhelleńskiej ujawniające się we francuskiej prasie literackiej. Także Christopher Montague Woodouse w książce *The Philhellenes*[18] posługuje się elementarnym znaczeniem terminu, choć opisuje filhellenizm w szerokim kontekstach kulturowych, politycznych i społecznych. W polskiej literaturze przedmiotu w sposób zdecydowany łączy pojęcie filhellenizmu z greckimi walkami o niepodległość na przykład Tadeusz Sinko w klasycznym tekście *Udział Polaków w bojach i pracach Hellady*[19].

---

[14] Przypis autorki, L. Droulii. „Korais w swym *Memorandum* użył neologizmu »rewolucja« osiemnaście razy, w znaczeniu, jaki termin ten przyjął w XIX wieku, jak wyraził to George Gusdorf (*La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris 1978, rozdz.: *Révolution: le mot et l'Idée*), tj. świadomej transformacji społeczeństwa, zob. L. Droulia, *La Révolution française et l'image de la Grèce: de l'hellénisme au philhellénisme*, [w:] *La Révolution française et l'hellénisme moderne*, Athènes 1989, s. 57" (tłum. E. Kiślak).

[15] Przypis autorki, L. Drulii: „Zob. N. Yakovaki, *Ευρώπη μέσω Ελλάδας. Μια καμπή στην ευρωπαϊκή αυτοσυνείδηση, 17ος–18ος αιώνας* [Europa przez Grecję. Punkt zwrotny w rozwoju samoświadomości europejskiej XVII–XVIII w.], *Αθήνα* 2006, gdzie rozważa się problemy dotyczące opóźnionego, w porównaniu z renesansem, zainteresowania Europejczyków starożytnymi Atenami i znaczącą rolę, jaką owo „odkrycie" tego miasta odegrało w kształtowaniu samoświadomości europejskiej w toku XVII i XVIII wieku" (tłum. E. Kiślak).

[16] L. Droulia, *The Revival of the Greek Ideal and Philhellenism. A Perambulation*. Tekst drukowany w niniejszym tomie, s. xx–xx, (tłum. cytowanego fragmentu – E. Kiślak i K. Tomaszuk).

[17] F. Tabaki-Iona, *Poésie Philhellénique et Périodiques de la Restauration*, Athènes 1993.

[18] C.M. Woodouse, *The Philhellenes*, Rutherford [N.J.] 1969.

[19] T. Sinko, *Udział Polaków w bojach i pracach Hellady*, „Przegląd Współczesny" 42 (1932).

* * *

Przyjęcie powyższego rozróżnienia między terminami: „filhellenizm" i „hellenizm" nie zamyka jednak perspektyw badawczych i nie ogranicza ich do śledzenia w różnych obszarach polskiego życia społecznego, politycznego i kulturalnego w wieku XIX jedynie bezpośrednich nawiązań do sytuacji nowożytnej Grecji i greckich walk niepodległościowych, choć używając słowa „filhellenizm", taki odcień znaczeniowy należy zachować. Wydaje się, że dla badań nad polskim filhellenizmem istotne jest odsłonięcie rozmaitych, możliwie szerokich kontekstów zagadnienia, określających specyfikę polskiej recepcji kultury i historii Grecji nowożytnej. Do tych kontekstów należy przede wszystkim szczególna sytuacja kulturowa Rzeczypospolitej oraz społeczeństwa polskiego okresu zaborów: przebywanie na pograniczu wpływów dwóch wielkich formacji kulturowych i religijnych – Rzymu i Bizancjum. Temu też zagadnieniu poświęcamy w niniejszej książce wiele uwagi, również z tego powodu, że problematyka ta przez wiele lat nie była doceniania w badaniach nad polskim romantyzmem[20], a ma istotne znaczenie dla szerszego obrazu recepcji kultury greckiej w Polsce. Najważniejszym jednak, jak sądzę, zagadnieniem określającym więź Polaków ze światem filhellenizmu była niewola polityczna, która stawiała przed Polakami podobne wyzwania jak przed Grekami. Te czynniki określają kształt polskiego filhellenizmu.

Równocześnie jednak w badaniach, których dopiero pierwsze efekty prezentujemy w niniejszej książce, ważne jest, by ukazać szerszy wymiar i sens filhellenizmu nie tylko w obszarze idei politycznych czy społecznych, lecz również jako zespołu wartości kulturowych i etycznych. Czynniki, które tworzyły filhellenizm, jak pisała Lukia Drulia[21], miały w sobie niezwykłą siłę inspirującą dla romantyzmu; autorka wspomina o bohaterskich czynach i przejawach heroizmu, o zwycięstwie Krzyża, o jasno określonym świecie ideałów i wartości…

> Lat kilkadziesiąt temu – pisał Norwid w tekście poświęconym rocznicy powstania styczniowego – zagaiła się na całej Europie taka nadzwyczajna czynność i tak bezinteresowny zapał, jakich dzieje tej części świata od czasu k r u c j a t [podkreślenie autora!] nie pomną. Ścisła to jest prawda, lubo świadkowie tej sprawy – to jest wywalczania się spółczesnej Grecji – żyjący do dziś, niekoniecznie może uwagę na to zwrócili, że tylko k r u c j a t y, i one to jedne i jedyne z całej Europy dziejów, podobnym i równym świecą zapałem. Starzec, niewiasta i dziecię – ludzie salonów i fabryk – możni i ubodzy – ukształceni i niewiele świadomi – mężowie polityczni, kancelarie i gabinety panujących, tak jak pospolite zbiorowiska… wszystko… z u p e ł n i e w s z y s t k o, s ł a ł o G r e c j i n a j b e z i n t e r e s o w n i e j s z e u c z u c i a, p i e ś n i, z ł o t o, w y j ą t k o w y c h l u d z i i w o l n o ś ć[22].

Grecja i pomoc dla niej stały się tematem wyobraźni, jak zwracają uwagę liczni badacze tematu, coraz bardziej romantycznie napełniając imaginację Europejczyków.

---

[20] Zob. tom *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Białystok 2004, zmieniający sytuację badawczą w tym względzie.

[21] Zob. L. Droulia, *Les résistances*..., s. 75.

[22] C. Norwid, *W rocznicę powstania styczniowego* [*Mowa wygłoszona 22 stycznia 1875 R. w Czytelni Polskiej w Paryżu*], [w:] idem, *Pisma wszystkie*, wstęp i oprac. J. Gomulicki, t. 7: *Proza*, Warszawa 1973, s. 99.

Filhellenizm stanowił zatem niezwykle silną inspirację dla wyobraźni romantycznej, bardzo mocno z nią współbrzmiał; istotne jest więc odtworzenie swoistego romantycznego „imaginarium filhellenistycznego", czyli świata wyobraźni artystycznej poruszonej ideami i wyobrażeniami związanymi z filhellenizmem.

Filhellenizm, jak każde zjawisko z pogranicza ideału i realności, działania i sztuki, ideologii i poznania, ma swój wymiar egzystencjalny, odbija się w losach pojedynczych osób, w ich dążeniach życiowych, poszukiwaniu jednostkowej tożsamości i sensu własnej egzystencji. Zatem filhellenizm interesuje nas nie tylko w wymiarze politycznym, w porządku społecznym i obyczajowym, nie tylko jako element świata idei romantycznych, w tym estetycznych, nie tylko jako część świata literatury i sztuki, ale i w porządku doświadczenia życiowego jednostek: uczestnictwo w sprawie greckiej było bowiem także egzystencjalnym wyzwaniem dla „filhellenów", czasami przygodą, ucieczką, realizacją marzenia, wyprawą w nieznane… Stawało się doświadczeniem trudnym, ponieważ konfrontacja ideału z surową rzeczywistością powstania greckiego prowadziła niekiedy do deziluzji czy rozczarowania, do zniechęcenia lub weryfikacji sądów o związku nowej Grecji z wielkością antyczną, wreszcie – do „mishellenizmu", który został wielostronnie opisany przez Lukię Drulię jako drugi biegun tego, co „filhelleńskie"[23].

* * *

Projekt badań, których pierwsze efekty prezentuje niniejsza książka, stanowi próbę monograficznego zarysowania filhellenizmu jako elementu dziewiętnastowiecznej kultury polskiej oraz środkowo- i wschodnioeuropejskiej, zwłaszcza słowiańskiej.

We wszystkich językach europejskich istnieje bardzo obszerna literatura dotycząca filhellenizmu, uwzględniająca narodową specyfikę tego ruchu, inną w każdym z europejskich krajów, związaną z tendencjami kulturowymi, z religią oraz różnorodnymi warunkami społecznymi i politycznymi. Spośród wielu prac odsłaniających odmienność narodowych wersji filhellenizmu wymienić warto na przykład przywoływane tu obszerne studium Suzanne L. Marchand, w którym autorka zwraca uwagę na znamienną dla niemieckiego filhellenizmu (tego terminu używa Marchand) fascynację ideami estetycznymi i greckim – antycznym – niemal religijnym kultem piękna, a także socjopedagogicznymi ideałami Greków[24]. Ten sam – estetyczny oraz antropologiczny – zespół ideałów, wysnutych z postrzegania Grecji antycznej, jako istotną podstawę idei filhellenizmu niemieckiego wymieniają i inni badacze. Przykładowo, Johannes Irmscher ukazuje, jak w świat idealnych, odwołujących się do antyku, modeli pełni człowieczeństwa oraz wzorców społecznych, respektujących wolność jednostki i demokrację, zderza się

[23] L. Droulia, *Les résistances*... W artykule tym uczona zwraca również uwagę na dychotomiczną, niemal manichejską opozycję funkcjonująca do dziś w świadomości Greków: tego, co „filhelleńskie" w stosunku cudzoziemców do rzeczywistości greckiej, i tego, co „mishelleńskie". Autorka podkreśla fakt, że taka podzielona świadomość, takie biegunowe postrzeganie stosunku cudzoziemców do Grecji ukształtowało się w okolicznościach desperackiej walki Greków o przeżycie i wolność.

[24] S.L. Marchand, *Down from Olympus*..., s. 6.

z realnością polityczną dziewiętnastowiecznej Europy, ale i z realnością greckich walk niepodległościowych[25]. Z kolei prace o filhellenizmie angielskim, a literatura przedmiotu jest w tym zakresie ogromna, wszechstronnie przedstawiając interesujące nas zjawisko, wiele uwagi poświęcają przygotowującym właściwy filhellenizm tendencjom w kulturze i obyczajowości Anglii, które – jak tradycyjna podróż edukacyjna czy wędrówka artystyczna – uczyniły Grecję nowożytną bliższą kulturze brytyjskiej, skonfrontowały ideał z realnością i nasyciły hellenizm kolorytem filhelleńskim. Symbolem takiego filhellenizmu jest najważniejszy europejski filhellen – Byron, zarówno jako zaangażowany w walkę Greków poeta, jak i wcześniejszy romantyczny podróżny.

W obrębie refleksji nad różnymi, narodowymi wersjami filhellenizmu pojawia się kwestia historycznej kontynuacji tradycji greckiej bądź jej przerwania, będąca jednym z czynników wpływających na kształt idei i dążeń filhelleńskich. Johannes Irmscher na przykład zwraca uwagę, że Rosja i niektóre narody słowiańskie (inaczej niż Niemcy, dla których Grecja pozostawała krajem odległej i niezaspokojonej tęsknoty) dzięki środowisku bizantyńskiemu miały bezpośredni i stały udział w tradycji greckiej. Książka Theophilusa C. Prousisa pt. *Russian Society and the Greek Revolution*[26] ukazuje, jak rosyjski filhellenizm został określony przez szczególny związek kulturowy i religijny między Rosją a tradycją grecką, ale także przez interesy polityczne państwa rosyjskiego.

Prace polskie są pisane najczęściej z jednej perspektywy, stanowią „przyczynki" dotyczące poszczególnych osób albo faktów historycznych, a także konkretnych tekstów literackich, lub przenoszą w obręb polskiej nauki wiedzę już ugruntowaną za granica, dogłębnie opisane w językach europejskich i znane w Europie elementy filhellenizmu europejskiego. Paradoksalnie, również obcy badacze, np. niemieccy czy angielscy[27], posługują się materiałami źródłowymi, w których wymienieni są polscy uczestnicy ruchu filhelleńskiego, często zupełnie nieznani w polskiej literaturze naukowej, nie funkcjonujący w polskich badaniach.

Celem, jaki stawiają sobie autorzy projektu, jest: 1) rozszerzenie materiałów źródłowych, zweryfikowanie ich, dotarcie do dokumentów nieznanych; 2) zintegrowanie wiedzy o filhellenizmie polskim (w jego różnych aspektach) z szeroko rozwiniętymi badaniami zagranicznymi, a przez to ukazanie specyfiki filhellenizmu polskiego.

Dotychczasowe prace na temat filhellenizmu w Polsce – cenne i ważne – pisane były najczęściej z jednej, wybranej perspektywy: zwłaszcza filologii klasycznej, kultury nowogreckiej czy historii literatury polskiej. Próbą całościowego ujęcia zagadnienia, na tle dawniejszych związków kultury polskiej z Grecją jest praca doktorska Nikosa Chadzinikolau pt. „Powstanie greckie 1821 r. w opinii polskiej" (Poznań 1966), która dostarcza obszernego materiału do dalszych badań.

[25] J. Irmscher, *Der Deutsche Philhellenismus in der Epoche der Griechischen Erhebung*, [w:] *Essays in Memory of Basil Laourdas*, Thessaloniki 1975.

[26] T.C. Prousis, *Russian Society and the Greek Revolution*, DeKalb 1994.

[27] Zob. np. W.S. Clair, *That Greece Might Still be Free. The Philhellenes in the War of Independence*, London 1972, s. 377.

Naszym celem jest: 1) ujęcie filhellenizmu w jego różnych aspektach: politycznym, społecznym, obyczajowym, kulturalnym, a przede wszystkim historycznoliterackim; 2) całościowe ujęcie filhellenizmu jako składnika polskiej kultury XIX wieku, a nie tylko elementu przejętego mechanicznie z Zachodu Europy. Chcemy zbadać interferencje filhellenizmu dziewiętnastowiecznego z kulturą romantyzmu polskiego, czyli spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak wieloreligijność i wielonarodowość kultury polskiej XIX wieku wpływała na kształt polskiego filhellenizmu, a także jak filhellenizm funkcjonował w tej kulturze i jak ją kształtował. Czyli: jaki kształt kultura polska nadała filhellenizmowi, który był zjawiskiem ogólnoeuropejskim, i jak filhellenizm stawał się częścią polskiej kultury romantycznej?

Kontekstem dla tych prac są następujące zagadnienia: 1) relacja między filhellenizmem a hellenizmem rozumianym jako fascynacja kulturą antycznej Grecji; 2) ale także – i to jest nowość programu – szersza refleksja nad sposobem, w jaki filhellenizm, tradycyjnie uważany za „produkt" kultury zachodniej spotyka się (zderza? współbrzmi?) z wpływami bizantyńskimi w dziewiętnastowiecznej kulturze polskiej (zwłaszcza obszarów pogranicza dawnej Rzeczypospolitej); 3) relacja między filhellenizmem a polskimi romantycznymi koncepcjami Słowiańszczyzny (wschodniej, zachodniej, południowej), zwłaszcza w twórczości i myśli Mickiewicza, Słowackiego i Norwida; 4) relacje, w jakie wchodzi filhellenizm z polskimi dążeniami niepodległościowymi, a zwłaszcza ich obrazem w literaturze romantyzmu.

Projekt składa się z czterech części o odmiennym charakterze badawczym, zwłaszcza pod względem metodologicznym (choć oczywiście między nimi zachodzą wzajemne relacje). Cztery różne typy zadań, składających się na przyszły pełny, monograficzny obraz filhellenizmu polskiego, wymagają różnych kompetencji naukowych oraz metod badania. Założeniem jest, aby badania wzajemnie uzupełniały się i wspomagały się. Część I badań wymagać będzie koncentracji na źródłach i ustalaniu faktografii. Część II wymaga kompetencji z zakresu historii idei (także idei religijnych). Część III – metodyki z zakresu historii wyobraźni poetyckiej i historii form literackich, zwłaszcza w ujęciu komparatystycznym. Część IV badań zamierzamy powierzyć badaczom o przygotowaniu etnologicznym i filmoznawczym, a także socjologicznym.

Część I. Zebranie dokumentacji dotyczącej następujących zadań badawczych:

1. Udział Polaków w europejskich przedsięwzięciach filhelleńskich (Grecja i Zachód Europy).

2. Podróże Polaków w XIX wieku do Grecji (łącznie z relacjami z tych podróży).

3. Relacje z greckich walk niepodległościowych w prasie polskiej trzech zaborów – rekonesans (ze szczególnym uwzględnieniem Wilna i środowiska uniwersyteckiego, zwłaszcza kręgu uczniów Grodka).

4. Literatura popularna dotycząca greckich walk niepodległościowych kształtująca wyobrażenia tych walk wśród romantyków polskich.

5. Społeczności greckie na kresach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej i ich kontakty z Polakami.

6. Polskie tłumaczenia ludowych pieśni nowogreckich, ich wydania (chcemy ustalić pełną listę tłumaczeń – także tych nie drukowanych) oraz społeczny obieg.

7. Europejski ruch solidarności z polskimi emigrantami popowstaniowymi i jego filiacje z ruchem filhelleńskim (europejskie wizje polskich i greckich walk niepodległościowych i ich uczestników; stereotypy, konwencje stylistyczne; społeczny wymiar ruchu solidarności z walczącą Grecją i walcząca Polską).

Część II. W kręgu historii idei – rozróżnienia terminologiczne i problemowe:

1. Specyfika kulturowa i polityczna filhellenizmów europejskich (zwłaszcza warianty: niemiecki, francuski, angielski, rosyjski i szerzej – słowiański) jako punkt wyjścia do rozważań nad specyfiką polskiego filhellenizmu.

2. Hellenizm i filhellenizm a zagadnienie tożsamości narodowej i kulturowej narodów europejskich w XIX wieku (wariant łaciński i bizantyński). Filhellenizm wiąże się z europejskim nawrotem do antycznej kultury greckiej, traktowanej jako podstawa lub przynajmniej bardzo istotny składnik kultury europejskiej (tzw. ponowne odkrycie Grecji, odnowienie zainteresowania kultura Grecji antycznej). W jaki sposób tendencje filhelleńskie przyjmowane są w krajach (w kręgach) religijnie i kulturowo ciążących ku wschodniemu kręgowi chrześcijańskiemu? A w jaki sposób w krajach znajdujących się pod wpływami rzymskimi? Czy występuje konflikt religijny lub kulturowy?

3. Hellenizm, filhellenizm, bizantyńskość w kulturze dziewiętnastowiecznej Polski (w kontekście kultur słowiańskich). Kontekst: wizje Słowiańszczyzny w romantyzmie polskim. Europejskie wizje hellenizmu, a stosunek do kultury bizantyńskiej.

Część III. W kręgu historii literatury i sztuki oraz narodowej wyobraźni. Analizy i interpretacje:

1. Monograficzne ujęcie filhellenizmu w wileńskim środowisku uniwersyteckim (działalność Grodka, krąg filomacki, prasa).

2. Mickiewicza rozumienie obrzędu dziadów z związku z greckimi – archaicznymi obrzędami uczty kozła: źródła etnologiczne i historycznoliterackie tej wizji (wileński krąg badań neohelleńskich).

3. Mickiewicza i Słowackiego koncepcje Słowiańszczyzny a ich stosunek do hellenizmu i filhellenizmu.

4. Słowackiego *Podróż z Neapolu do Ziemi Świętej* a romantyczne podróżopisarstwo po Grecji (wątki filhelleńskie). Podróż grecka zajmuje szczególne miejsce w obrębie problematyki europejskiego filhellenizmu, stanowi też przedmiot bardzo intensywnie rozwijających się badań w krajach zachodniej Europy i w samej Grecji. Ta podróż ma swoje toposy, motywy i konwencje – tak obyczajowo-społeczne, jak i literackie. Jest opisywana w wielu różnych porządkach: realnego (historycznego i społecznego) funk-

cjonowania, ale też w wymiarze symbolicznym i kulturowym, zwłaszcza jako zapis refleksji nad dialogiem i przenikaniem się kultur.

5. Słowacki w kręgu prawosławia (obraz i wpływy prawosławia w twórczości poety – między odrzuceniem a przyswojeniem).

6. Grecja i Bizancjum wobec Orientu i islamu w poetyce romantycznej powieści poetyckiej (wariant byronowski i wariant polski).

7. Filhellenizm i polska recepcja pieśni nowogreckich a interferencje literacko-kulturalne polsko-greckie, ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Józefa Dunina-Borkowskiego, ale także Aleksandra Chodźki i innych tłumaczy (pytanie o sposób przyswojenia poetyki i wątków pieśni nowogreckich przez literaturę polską oraz wpływy polskie w tłumaczeniach pieśni nowogreckich).

8. Bohaterowie kultury i historii nowogreckiej w polskiej powieści XIX wieku – rekonesans (m.in. Botzaris, Ipsilandis).

9. Filhellenizm jako maska dla polskich problemów niepodległościowych (w kręgu motywów literackich).

10. Filhellenizm, hellenizm, bizantyńskość w twórczości Norwida. Próba ujęcia monograficznego stosunku Norwida do filhellenizmu, ze szczególnym uwzględnieniem miejsca Grecji w historiozofii Norwida.

11. Grecja w koncepcjach historiozoficznych i estetycznych polskich romantyków (z uwzględnieniem relacji między kulturą grecką a kulturą rzymską).

Część IV. Dwudziestowieczne kontynuacje i reperkusje filhellenizmu XIX wieku:

1. Polska podróż grecka w XX wieku a tradycja dziewiętnastowieczna podróży do Grecji (wątki, motywy, konwencje).

2. Dwudziestowieczne powroty do Grecji w kulturze filmowej Europy Zachodniej (polska i zachodnioeuropejska recepcja filmów z wątkami nawiązującymi do dziewiętnastowiecznego filhellenizmu, filmów-adaptacji dzieł antycznych i współczesnych tekstów greckiej literatury).

3. Taniec i obrzęd antyczny jako element dwudziestowiecznych powrotów do kultury greckiej.

Introduction. Romantics' Philhellenism – Polish Specificity and European Contexts. Research Perspectives

The author discusses two terms, "Hellenism" and "Philhellenism", and how they function in modern European research. She identifies the differences between the phenomena described by the two concepts and also indicates a wider, sometimes interchangeable usage of the two words. The factors motivating the tendency of European Philhellenism include admiration and respect for the ancient Greek civilisation and recognition of a special bond between Greek culture and Christianity.

In the next part of the article the author outlines the research perspectives on Polish Philhellenism. Polish studies of Philhellenism mostly focus on direct references in all the areas of Polish social, political and cultural life to the Greek War of Independence and activities supporting the Greek liberation movement. Yet, it is also important to expose various and possibly broader contexts of the problem which define the specificity of Polish Philhellenism. Primarily, these contexts include the special cultural situation of Poland, which for centuries lay in the borderland between two great cultural and religious formations: Rome and Byzantium. Political bondage, which posed for the Poles challenges similar to those faced by the Greeks, is the most important issue determining the bond between Poles and Philhellenic tendencies.

The author also presents the general objectives of the entire project 'Romantics' Philhellenism – Polish Specificity and European Contexts (Slavonic and Western Variants)", as well as the prospects for further team investigations.

This project is the first attempt in Polish humanities research to depict Philhellenism as an element of 19th-century Polish culture in a monographic way. Philhellenism remains our focus in the context of Central and Eastern European culture, and Slavonic culture in particular.

The primary objectives are:

1. investigation of Philhellenism in its various aspects: political, social, cultural and – mainly – as a phenomenon of history of literature (19th century);

2. global perception of Philhellenism as an element of 19th-century Polish culture. Interactions between Philhellenism of 19th-century Western Europe and Polish Romanticism will be studied. The question of the influence of multi-religious and multinational Polish culture in the 19th century upon Philhellenism will be developed. How did Philhellenism become an important part of Polish Romantic culture?

The wider contexts for these investigations cover:

1. the relation between Philhellenism and Hellenism understood as a fascination with ancient Greek culture;

2. a wider reflection upon the manner – traditionally regarded as a product of Western culture – in which Philhellenism encounters Byzantine influences in 19th-century Polish culture (the novelty of the project);

3. the relation between Philhellenism and Polish (and Slavonic) concepts of Slavonic community and ideas of Slavonic culture.

4. the relation between Philhellenism and the Polish struggle for independence, especially the idea of national freedom.

The project comprises four stages of a different research character:

I. compiling records concerning particular research objectives (including: participation of Poles in European Philhellenism undertakings, Polish travellers, accounts from the Greek war of independence in the 19th-century Polish press)

II. establishing and developing research terminology (especially within the specificity of different European national Philhellenisms, for example French Philhellenism, English, German…)

III. investigating the history of literature and art (especially the theme of Greek inspirations in Polish and Slavonic literature and art)

IV. 20th-century continuations and echoes of 19th-century Philhellenism (for example in theatre and film)

Εισαγωγή. Ο φιλελληνισμός των ρομαντικών – τα πολωνικά χαρακτηριστικά και τα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα. Ερευνητικές προοπτικές

Η συγγραφέας παρουσιάζει τη λειτουργία δυο όρων στη σύγχρονη ευρωπαϊκή έρευνα: του «ελληνισμού» και του «φιλελληνισμού». Υπογραμμίζει τις διαφορές μεταξύ των φαινομένων που περιγράφονται από τους δυο όρους, αλλά και την ευρεία, συχνά εναλλακτική χρήση των δυο. Μεταξύ των παραγόντων που αποτελούν κίνητρο για τις τάσεις του ευρωπαϊκού φιλελληνισμού βρίσκεται και ο θαυμασμός και ο σεβασμός για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και η αναγνώριση του ιδιαίτερου σύνδεσμου του ελληνικού πολιτισμού με τον χριστιανισμό.

Στο δεύτερο μέρος του άρθρου η συγγραφέας παρουσιάζει τις ερευνητικές προοπτικές όσον αφορά τον πολωνικό φιλελληνισμό. Στην πολωνική έρευνα για τον φιλελληνισμό σημαντική είναι όχι μόνο η περιγραφή – σε διάφορους τομείς της πολωνικής κοινωνικής, πολιτιστικής και πολιτικής ζωής – των άμεσων αναφορών στον ελληνικό απελευθερωτικό αγώνα και στις δραστηριότητες στις οποίες στηρίζεται το ελληνικό απελευθερωτικό κίνημα. Είναι σημαντικό να ανακαλύψουμε διάφορα, όσο πιο ευρεία δυνατό, θέματα, που χαρακτηρίζουν τον πολωνικό φιλελληνισμό. Σ'εκείνο το πλαίσιο ανήκει πρώτα από όλα η ιδιαίτερη πολιτιστική κατάσταση της Πολωνίας, η οποία για πολλούς αιώνες βρισκόταν στο σταυροδρόμιο δυο μεγάλων πολιτιστικών και θρησκευτικών δυνάμεων: της Ρώμης και του Βυζαντίου. Το κύριο αποφασιστικό στοιχείο για τη σχέση των Πολωνών με τις φιλελληνικές τάσεις ήταν η πολιτική σκλαβιά που έθετε σημαντικές προκλήσεις μπροστά στους Πολωνούς, οι οποίες συγκρίνονται με τις προκλήσεις των Ελλήνων.

Στο επόμενο μέρος η συγγραφλεας παρουσιάζει τις γενικές προϋποθέσεις ολόκληρου του σχεδίου «Ο φιλελληνισμός των ρομαντικών – τα πολωνικά χαρακτηριστικά και τα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα (σλαβικές και δυτικές εκδοχές)» [Romantics' Philhellenism – Polish Specificity and European Context (Slavonic and Western Variants)] και τις προοπτικές μελλοντικών ομαδικών ερευνών.

Το σχέδιο αυτό αποτελεί την πρώτη προσπάθεια στην πολωνική ανθρωπιστική έρευνα να παρουσιαστεί ο φιλελληνισμός ως στοιχείο του πολιτισμού της Πολωνίας του 19ου αιώνα σε ένα έργο. Ο φιλελληνισμός παραμένει στο κέντρο της προσοχής μας σε σχέση με τον πολιτισμό της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, ιδιαίτερα του σλαβικού πολιτισμού.

Οι πρωτερεύοντες στόχοι είναι:

1. η έρευνα του φιλελληνισμού στις διάφορες διαστάσεις του (πολιτικές, κοινωνικές, πολιτιστικές) και κυρίως ως φαινόμενο τις ιστορίας της λογοτεχνίας (19ος αιώνας),

2. η γενική αντίληψη του φιλελληνισμού ως στοιχείου του πολωνικού πολιτισμού του 19ου αιώνα. Θα αναλυθούν οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ του φιλελληνισμού της Ευρώπης του 19ου αιώνα και του πολωνικού ρομαντισμού. Θα αναπτυχθεί το ζήτημα της επίδρασης του πολυθρησκευτικού και πολυεθνικού πολωνικού πολιτισμού του 19ου αιώνα στον φιλελληνισμό. Πώς έγινε ο φιελλληνισμός ένα σημαντικό στοιχείο του πολωνικού ρομαντικού πολιτισμού;

Τα ευρύτερα συμφραζόμενα της έρευνας καλύπτουν:

1. τη σχέση μεταξύ του φιλελληνισμού και του ελληνισμού ως θαυμασμού για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό,

2. την ευρύτερη ανάλυση της υπόθεσης – ο φιλελληνισμός, παραδοσιακά ιδωμένος ως προϊόν του δυτικού πολιτισμού, συναντά βυζαντινές επιδράσεις στον πολωνικό πολιτισμό του 19ου αιώνα (η καινοτομία του σχεδίου),

7. τη σχέση μεταξύ του φιλελληνισμού και των πολωνικών (και σλαβικών) ιδεών της σλαβικής κοινωνίας και της ιδέας του σλαβονικού πολιτισμού,

8. τη σχέση μεταξύ του φιλελληνισμού και του πολωνικού αγώνα για την ανεξαρτησία, ιδιαίτερα της ιδέας της εθνικής ελευθερίας.

Το σχέδιο περιλαμβάνει 4 φάσεις διάφορων ειδών έρευνας, τα οποία αναμφισβήτητα θα αναπτυχθούν χάριν στο ερευνητικό ταξίδι στην Ελλάδα:

V. Συλλογή πληροφοριών σχετικά με συγκεκριμένους στόχους έρευνας (μεταξύ άλλών: η συμμετοχή Πολωνών στην ευρωπαϊκή φιλελληνιστική επιχείριση, Πολωνοί ταξιδιώτες, κείμενα για τον ελληνικό αγώνα για την ανεξαρτησία στον πολωνικό τύπο του 19ου αιώνα).

VI. Δημιουργία και ανάπτυξη ερευνητικής ορολογίας (ιδιαίτερα σχετικά με τα χαρακτηριστικά διάφορων ευρωπαϊκών φιλελληνισμών, π.χ. του γαλλικού, αγγλικού και του γερμανικού φιλελληνισμού...).

VII. Ανάλυση της ιστορίας της λογοτεχνίας και της τέχνης (ιδιαίτερα το θέμα των ελληνικών επιδράσεων στην πολωνική και σλαβική λογοτεχνία και τέχνη).

VIII. Η συνέχιση και οι ήχοι του φιλελληνισμού του 19ου αιώνα στον 20ο αιώνα (π.χ. στο θέατρο ή στον κινηματογράφο).

LOUKIA DROULIA

The Revival of the Greek Ideal and Philhellenism. A perambulation

A frequent phenomenon in the history of languages, loans and "counter-loans" in the use of terms are of interest because they attest cultural contact and the influence that one culture may exert on another, whether these are cases of voluntary preference due to admiration and acknowledgement of superiority, or the result of conquest and long-term coexistence. Whatever the case, there are instances in which this phenomenon creates problems, since language, as a living organism, is not static: it receives, rejects, varies the charge of its terms, and so on.

These familiar ascertainments come increasingly and ever more persistently to mind when we observe the need that modern Western – and not only – languages had and have to draw upon Greco-Roman Antiquity, a fact accepted over the centuries. As far as Latin is concerned, after the formation of the national languages in Europe this fact does not seem to have created negative problems. This does not apply, however, to the transformed, national Greek language, whose users are sometimes nonplussed when they come across in other European languages Greek words serving – as neologisms – their new needs, sometimes obliging the Greeks to construct new derivatives in order to render the meaning of a term which had already been established in the Modern Greek linguistic instrument.

The thoughts expressed here are prompted by the controversial term "philhellenism", a term that is considered to have been born in the nineteenth century, the century of -isms, and which was ascribed to a specific but complex movement which we could say has not yet found its final definition; perhaps because the term "philhellenism" is used today, most probably for reasons of facility-usage, in a widened sense that in some cases can be considered even as an anachronism. This, in any case, is shown by the need of certain researchers to define exactly what they mean when they use it. It is certain, however, that the term has now been generalized and in a way established, encompassing as well as surpassing the specific complex phenomenon that we believe gave it birth, in many ways echoing the moral, consciousness, intellectual, ideological-political and also material needs of those individuals, groups or governments that were involved in one way or another. I would say, in order to close this deliberation, that the vagueness,

intentional or not, derives from various reasons: on the one hand because the term philhellenism very often means simply the amicable feelings of a person towards the Greek people or Greece, as an imaginary concept, and on the other by the diachronic survival itself of the Greek language, in which the same words have at various times different signification[1], or even because the Hellenes in their historical course have been defined at times by different ethnic names[2].

The generalized reuse of the ethnic name Hellenes reflects a very interesting semantic, precisely because of its reduction to Hellenic Antiquity, which obviously would not have occurred if Westerners had called their interest in the modern Greeks by a term such as Grecophilism (*grécophilie*, *grécophilisme*, Grecophile, and so on). Equally interesting is the transition from the use of the term "Hellenism"[3] (*hellénisme*, *hellenismus*) to that of "philhellenism".

In my opinion, the term philhellenism, apart from its reduction to Antiquity, is tightly, if not totally, interwoven with "movement" and "action". Movement in the sense on the one hand of mobility, of the Greeks who begin to escape the stagnancy of the Ottoman Empire. The insurrection of 1770, which preceded the French Revolution, is an indicative event, even if considered to be of foreign instigation. And on the other hand, in the sense of "progress", which was declared by the Enlightenment, to the measure of course of the receptivity and the possibilities of the moment. In the Declaration of the Rights of Man modern Hellenism was to find the expression of its national expectations, and from a people in bondage it prepared to become an autonomous nation. Adamantios Korais (Coray) endeavoured to enhance this contemporary reality most eloquently in the *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, which he read to the Société des Observateurs de l'Homme in Paris, in 1803[4]. These

[1] The original meanings of the ancient term φιλέλλην were friend of the Hellenes, admirer of the Ancient Greek Letters and Ancient Greek Civilization. This was the case in the Renaissance too, when e.g. Aldo Manutius addressed in his prefaces the *φιλέλληνες*, those who loved Ancient Greek literature. Today those amicably disposed towards the Greek people are called philhellenes, regardless of their level of intellectual cultivation. It should be noted that during Antiquity the term was used subsequently also in the sense of one who loves his fatherland, a patriot (Plato, *Republic* 470 E), καλὸν Ἕλληνα ὄντα φιλέλληνα εἶναι (Xen. *Ages*. 7. 4).

[2] The Latins adopted as the ethnic name of the Hellenes their earlier name Γραικοί (*Graeci*), as attested by Aristotle (*Meteor*. A 14), and from them it was "inherited" by the Western Europeans, but with them not using that ethnic name in the 19th century to compose the corresponding term relating to their interest in the so-called Modern Greeks. Permit me to refer to my article "Towards Modern Greek Consciousness", in *The Historical Review*, vol. 1 (2004), p. 53–55. The neologism νέοι Ἕλληνες [neo-Hellenes], which has recently been located in a Greek printed book of 1675, was not then current, see Dimitrios G. Apostolopoulos, "'Νέοι Ἕλληνες'. Ο νεολογισμός και τα συνδηλούμενά του το 1675", Ο Ερανιστής ["'Neo-Hellenes'. The neologism and its correlations in 1675", *O Eranistis*], vol. 25 (2005), pp. 87–99.

[3] In the Greek language it means the totality of the Greeks as bearer of a common cultural tradition and creation (see: Λεξικό της κοινής νεοελληνικής, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης [*Dictionary of Vernacular Modern Greek*, Manolis Triantaphyllidis Foundation, Aristotle University of Thessaloniki]), in other European languages it usually means the totality of ancient Greek civilization and, by extension, its study. It also encapsulates other linguistic significations.

[4] Korais in his *Memorandum* used the neologism "revolution" 18 times, in the meaning it acquired in the 19th century, as expressed by George Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris 1978,

were the closing decades of the eighteenth and the opening ones of the nineteenth century, the years of "preparation", in which the modern Greeks were developing economically through trade, and realizing the value of education, founded more and more schools and libraries, consciously transforming their everyday life and dynamically entering the field of vision of the Western Europeans, whose gaze at that time was focused on the antiquities and Classical Civilization. The "movement" – or "progress" – which brought the turn of Western interest, in correlation with the antiquarianism which was a decisive factor for European self-awareness[5], created in these years the current that can easily be called a period of "pre-philhellenism", or "early" philhellenism. That is, a period in which was nurtured the growing interest in the land, the place and the people living in it, even at a premature political level.

The contribution of the stream of foreign travellers, which swelled significantly in the eighteenth and the early nineteenth century, to acquaintance with the land is frequently stressed. Indeed, many travellers brought with them painters, or used painters settled in the region, in order to draw beautiful landscapes or ancient ruins, which were subsequently reproduced as printed engravings that helped to excite the popular imagination. The travellers' interests were many and varied, reflecting the political ambitions and scientific inquiries of the age: the first transform the Eastern Mediterranean into an important arena of political rivalries between Western powers, in view of the awaited dismembering of the Ottoman Empire. The second, in parallel with the manifested antiquarianism, express an increasing preference for utilitarian issues: natural sciences, economics, history or statistics, and last, whatever approaches the science of man and society. The travel guides compiled at that time instruct travelers to collect material referring to the people they see, their everyday needs and living conditions, and not just to give accurate records and descriptions of the ancient monuments. Uppermost for some is the thought that through studying modern Hellenism one can detect the connecting links that will lead to a better knowledge of Antiquity. Among the first to seek out the connecting links was the French merchant and antiquarian P.A. Guys. As is apparent from his work *Voyage littéraire de la Grèce, ou Lettres sur les Grecs anciens et modernes, avec un parallèle de leurs moeurs* (Paris 1771), Guys, having lived in Constantinople for almost twenty years, and therefore having got to know and studied in depth modern Greek daily life and language, proceeded to further conclusions; in short, that there was no need to long "nostalgically" for Antiquity, to seek evidence of the "ancestors", since these, as he believed and interpreted, still live on in

ch. "Révolution: le mot et l'Idée", i.e. the conscious transformation of society, see Loukia Droulia, "La Révolution française et l'image de la Grèce: de l'hellénisme au philhellénisme", in *La Révolution française et l'hellénisme moderne,* Centre de Recherches Néohelléniques/FNRS, Athènes 1989, p. 57.

[5] See Nasia Yakovaki, *Ευρώπη μέσω Ελλάδας. Μια καμπή στην ευρωπαϊκή αυτοσυνείδηση, 17ος–18ος αιώνας*, [*Europe Through Greece. A turning point in European self-consciousness, 17th–18th century*] Estia, Athens 2006, where are discussed the problems concerning the delayed, in relation to the Renaissance, interest of Europeans in ancient Athens and the important role that the "discovery" of this city played in forming European self-consciousness during the 17th–18th c.

the "descendants"[6]. Two decades later, the Sicilian Scrofani, during his travels in Greece, not only manifested his antiquarianist interests, but also collected information on agriculture and commerce, presenting in the account of his journey[7] data on the "great ruined nation", for which he voiced thoughts of its future "resurrection":

> And who knows, if of course other special circumstances do not upset these countries, these memories might sometime be useful for a comparison with the progress these made [Greek lands are implied]. And these lands have whatever is needed to become again what they once were, and perhaps they will become again.

Similar voices were being heard more volubly, either from adulators of antiquity or out of political-economic interest. The traveller William Eton expressed unequivocally a political view, for he believed that Greece "can no longer submit to the Turkish yoke; she pants for emancipation, and already aspires to be ranked among the independent states of Europe. The rise or renovation of her power will form an important area in European politics"[8]. Once again "progress' is noted, precisely in the period when the idea of the "resurrection", "rebirth", "revival" (regeneration, *régénération*, *Wiedergeburt*, renascence, renovation, renaissance, *risorgimento*) of Greece – all words that can be traced back to Antiquity – was ripening in the consciousness of the Greek people itself, as well as of many foreign travellers. It would perhaps be interesting to study all the terms that were used at various times for the awaited phenomenon of the reappearance of the Hellenes as a specific ethno-social group and of Greece as a particular place on the international map.

The intercourse of the diaspora Greeks with other peoples contributed decisively to tempering the adverse impressions hitherto prevailing with regard to the spiritual and moral "wretchedness" of the descendants of the ancient Hellenes. The personal relations and friendships that gradually developed with persons of Greek origin contributed to this too, so that changes were noted in the international attitude towards the enslaved nation. An additional factor in this turn around in the second half of the eighteenth century was the court of Empress Catherine II of Russia, hub of many intrigues and influences. The element of antiquarianism was further added to the expansionist policy of Russia and the organized propaganda for the liberation of Greece. Catherine II, the learned prelate Eugenios Voulgaris, Archbishop of Cherson, and Voltaire represent here, each from his own stance, parallel ambitions, not necessarily starting from the same motives. Thus, Voulgaris with his memoranda to the empress, and

---

[6] Olga Augoustinos, *French Odyssey. Greece in French Travel Literature from theRenaissance to the Romantic Era*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 1994, pp. 147–157.

[7] Xavier Scrofani, Sicilien, *Voyage en Grèce… Fait en 1794 et 1795*, traduit de l'Italien par J.F.C. Blanvillain, Lyon 1834, vol. III : "Conclusion", pp. 112–113.

[8] *A Survey of the Turkish Empire*, London 1798, p. 334. The author on the title-page indicates that he was "Many years resident in Turkey and in Russia". See Terence Spencer, *Fair Greece, Sad Relic. Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, Cedric Chivers Ltd, 1974 (1st published in 1954), especially chapters X–XII ("Hellenism and Philhellenism", "Prophets, Sceptics, and Champions of Greece" and "Byron's Poetical Inheritance").

Voltaire in his prolific correspondence, systematically kindled the tsarina's grandiose plans for reconstituting the old Byzantine Empire under her sceptre. Specifically, the French philosopher's aim was to focus the benevolence of the rulers of Russia and Prussia for the sake of the "pauvres Grecs". His interest wells, of course, from a boundless admiration for ancient Greek civilization, as well as from an intense aversion to the despotism and tyranny of the Ottoman conquerors of the Classical land. So Voltaire, the pacifist and sceptic philosopher, without having clear ideas on the national rehabilitation of the Greek people – which he always treated in relation to the ambitions of the "enlightened", according to his expectations, Catherine – is included among the pioneers of the philhellenic movement [9] that was born in those years.

Nonetheless, it should be noted here that antiquarianism, the enthusiastic adulation of Antiquity or of ancient Hellas, had a different perception at different times. So, for example, whereas the "revolutionary antiquarian fervour" of the French of the Enlightenment and the French Revolution had sought in Greek and Roman Antiquity its regime models, its political discourse and its new value symbols, the Germans for their part, fragmented as they were in the independent petty states, were led towards ancient Greek education and art, following paramount intellectual personalities. By preaching the "return to the Greeks", who in their view had achieved the climax of artistic beauty and scientific genius, German intellectuals, primarily the art historian and archaeologist J.J. Winckelmann – without ever visiting Greece, he discovered the grandeur of Greek art in Italy and created a new age in the studies of Classical Archaeology –, the philologist F.A. Wolf, the statesman and educator Wilhelm von Humboldt, sought to reformulate the aesthetic, pedagogical and scientific theories according to the social needs of the age. It was then that the ideal of "self-cultivation" (*Bildung*) through cultivation of the arts and sciences was projected; the function of the classical gymnasium was also instituted, which contributed so much to shaping philhellenic enthusiasm[10], consequence of which, it has been suggested, was the raising of the level of political awareness, contributing to the shaping of German national awareness and liberalism[11]. From the British side, it could be said epigrammatically that the turn of interest to the ancient Greek world and to Greece in particular coincides – is identified to a large extent – with the journey of the architect James Stuart and the painter Nicholas Revett to Greece, in the mid-eighteenth century. Venturing beyond the usual itinerary of the members of the Society of the Dilettanti (1734) to Italy, centred on Rome and her

[9] Börje Knös, *Voltaire et la Grèce*, Extrait de *L'Hellénisme Contemporain*. 2e série, t. IX (1955), pp. 6–31. See also Katerina Papakonstantinou, "Το ποίημα του Βολταίρου *Traduction du poème de Jean Plokof* και ο ρωσοτουρκικός πόλεμος του 1768–1774. Μία ακόμα αθησαύριστη απόδοσή του στα ελληνικά", *Ο Ερανιστής* ["Voltaire's poem *Traduction du poème de Jean Plokof* and the Russo-Turkish War of 1768–1774. Still another unknown Greek translation", *O Eranistis*], vol. 25 (2005), pp. 101–118 where the previous bibliography on Voltaire's relations and correspondence with Catherine II is mentioned.

[10] Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 3–35.

[11] Gunnar Hering, "Der griechische Unabhängigkeitskrieg und der Philhellenismus", in *Der Philhellenismus der Westeuropäischen Literatur 1780–1830*, Amsterdam–Atlanta 1994, pp. 54–55.

monuments, the two Britons travelled to Greece. There they made measured drawings of the ancient monuments of Athens, offering to the British public their four-volume work *Antiquities of Athens*, so contributing substantially to the revival of the Greek ideal.

In this pre-philhellenic, pre-Romantic period, Greece utopia, Greece reality emerged in men's imagination through classical studies. Perhaps, however, the scientific works, ever increasing in this period, did not reach out to a wide readership. It is often said that decisive impetus in the turn of interest towards Greece at this time was given not only by the travellers' narrations but also by the numerous literary texts. Inspired by the outcome of the recent excavations at Herculaneum and the wealth of information that the travellers had gathered, their subject matter revolves around ancient and recent Hellenism. Their reception by the public was immediate. This success could be seen easily as a dual relationship (action) of "propulsion" and "reception", which translated exactly what the age was seeking for, since art expresses – usually with foresight – its contemporary society. Even though these works very often present some reservation or disappointment of the foreigners towards the contemporary Greeks, they were to play their part in spreading interest in Greek problems. The failed uprising of 1770, fomented by Russia, was also to arouse conflicting discussions: sometimes the liberationist attempts of the subject Greeks were applauded, and sometimes the responsibility for the débacle was blamed on the "depraved" Greeks. Contemporary literature would refer to this historical event too.

Thus, J.J. Heinse, setting his epistolary novel *Ardinghello und die glüchseligen Inseln* (1787) in contemporary Greece, was one of the first to negotiate poetically the issue of the dismemberment of the Ottoman Empire, that is, the expulsion of the Turks "from that land with the happy climate". Hopes for the Greek political renascence are expressed through the lyrical, and likewise epistolary, novel *Hyperion: oder Der Eremit in Griechenland* (1797), of the then virtually unknown Fr. Hölderlin[12]. The author had sought and found in Classical Hellas all that he asked of the light that would light up the darkness of the modern world; but the struggle against the Turkish dynast[13] was also in accord with his liberalism and enthusiasm. Following the fashion of the time, the Englishman of Dutch origin, Thomas Hope, having toured the Mediterranean countries and Greece, published, anonymously at first – some of his contemporaries ascribed the work to Lord Byron – the three-volume novel *Anastasius, or the Memoirs of a Greek, written at the close of the 18th century* (London 1819). Aim of this most prolix and rather tiring story for the reader, was "to unite the entertainment of a novel with the information of a book of travels"[14]. Hope recorded meticulously a host of

[12] Hölderlin had relied on the German translations of the travel narratives of R. Chandler and Choiseul-Gouffier, see Hölderlin, *Hypérion*..., Traduction et présentation de Philippe Jaccottet, Gallimard, 1973, p. 247.

[13] He refers to the revolution in 1770, ibid., p. 159: "The world is on the move … Russia has declared war on the Porte; a fleet is sailing towards the Archipelago. The Greeks will be free if the agree to take part in pushing the Sultan away towards the Euphrates …".

[14] T. Hope, *Anastasius*..., vol. I, Paris 1831, p. ix.

details from the contemporary life of the people of Greece, as well as historical events in this region, offering a complete and timely picture of Greek reality.

Concurrently, as the eighteenth century waned, Europe was to communicate with Greek Antiquity through fictional works such as that of the poet Chr. M. Wieland, *Geschichte von Agathon*[15], of the archaeologist abbé Barthélemy (*Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du IVe siècle avant l'ère vulgaire*, 1788), which enjoyed much success, with reprints, translations and accompanying maps by J.-D. Barbier du Bocage[16], and of the Baron De Lantier, *Voyage d'Anténor en Grèce*[17]. The various new editions and translations of all the aforementioned works, as well as of important travel texts too, helped to form the cultural exchanges that had been noted already from the period we have dubbed the period of early philhellenism[18].

The great names of literature in the West would also have their place in this list. Nevertheless, it should be pointed out that the famous writers, without having consciously sought to cultivate some kind of philhellenic enthusiasm towards the contemporary Greeks, were to contribute essentially to the current that developed with works referring to ancient Greece and its monuments, sometime also to the contemporary inhabitants of the Classical land. In Germany for example, Schiller's poem *Göttern Griechenland*, Kotzebue's composition *Die Ruinen von Athen* (1812) – which although deemed mediocre enjoyed great success thanks to Beethoven's musical setting – and Goethe's interest in European folk poetry and particularly in the Greek folk songs that had been collected by Werner von Haxthausen, had positive results[19]. In France, on the

---

[15] The novel was translated into Greek, in Smyrna in 1812, by C.M. Koumas (Vienna 1814, 3 vols.), contributing to the Modern Greeks' acquaintance with their "ancient ancestors" and, obviously, to the formation of a Modern Greek identity and consciousness, which was sought in that period.

[16] *Anacharsis*, a carefully elaborated work in several volumes, in the form of a historically accurate narrative itinerary, was partly translated into Greek by the liberal patriot Rigas Velestinlis and his circle in Vienna, within the same context of Modern Greek self-consciousness, cf. Anna Tambaki (ed.), *Ρήγα Βελεστινλή: Άπαντα τα σωζόμενα*, vol. IV, *Νέος Ανάχαρσις,* [*Rigas Velestinlis, Complete Surviving Works*] Athens, Greek Parliament, 2000]. See now for Anacharsis, also the maps that accompanied him, George Tolias, "Antiquarianism, Patriotism and Empire: Transfers of Cartography of the Travels of Anacharsis the Younger in Greece, (1788–1811)", *The Historical Review*, Institute for Neohellenic Research, vol. 2 (2005), (in print), with earlier bibliography. It is interesting to mention here that long before the circulation of abbé Barthélemy's *magnum opus*, a group of students at the University of Cambridge had compiled a small format two-volume work with about the same aim as *Anacharsis* – to describe the age of Antiquity. Entitled *Athenian Letters, or, The epistolary correspondence of an agent of the King of Persia, residing at Athens during the Peloponnesian War*, it was printed in twelve copies in 1741. The work was reprinted in 1781 in a hundred copies, but not published. It was first published at Dublin and later at London (1798). Evidently offered to abbé Barthélemy, who in his letter of thanks asks "Pourquoi n'a-t-il pas été traduit dans toutes les langues?". He notes in his *Memoirs* that "Si j'avois eu ce modèle devant les yeux, ou je n'aurois pas commencé mon ouvrage, ou je ne l'auroit pas achevé", see *Lettres Athéniennes… traduites de l'Anglois*, Paris An XI.=1803, pp. ix–xi.

[17] Easy to read, it too was to enjoy success and frequent new editions.

[18] See the interesting positions in the special edition *Philhellénismes et transferts culturels dans l'Europe du XIXe siècle*, in *Revue germanique Internationale*, vol. 1–2 (2005).

[19] The birth of interest in folk oral expression in Europe, which is always traced back to Herder, in the case of the Greek folk songs was associated as a rule with persons who showed an interest in the fortunes of

other hand, Fr. René de Chateaubriand's *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, when first published in 1811, had the same results, even though no philhellenic disposition can be detected in this text; "J'allois chercher des images voilà tout", he notes in his preface, and in fact he had no intention of publishing it. Nevertheless, the circulation of the *Itinéraire* immediately invoked a philhellenic clime. In fact, it is said that I. Capodistrias sought its reprinting in Zurich the following year, presumably considering it eminently suitable for forming a favourable attitude to the Greek case. It is not known whether this actually happened, as there were new editions straight away in Paris (1811 and 1812) and London (1812 and 1813). The *Itinéraire* was to take on a totally philhellenic character in 1826, when its author added a new preface to the new edition.

Lord Byron, the liberal[20] British Romantic poet, whose fame overshadowed all compatriot poets, was considered from the outset and is considered to this day as the principal instigator and expresser (willy-nilly) of philhellenism. However, it is difficult for him to be characterized yet, in the second decade of the nineteenth century, as a conscious philhellene, with the charge that this term later acquired. Although his poetry hymns the spirit of ancient Hellas, the poet then doubted the possibility of its moral revival[21]. Nonetheless, he expressed in his lines an unequivocal position, a seminal political exhortation: *Hereditary bondsmen! know ye not / Who would be free themselves must strike the blow?*[22]

---

the Greek people and in one way or another joined forces with them in the struggle for its liberation. Outstanding, of course, is the name of Cl. Fauriel, but it would be remiss to omit that of John Bowring, subsequent secretary of the London Greek Committee, who had taken a serious interest in publishing English translations of such material, as is apparent from his correspondence with Fauriel, see Alexis Politis, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, [*The Discovery of the Greek Folk Songs*], Institute for Neohellenic Research/National Hellenic Research Foundation, Athens 1984, pp. 191–194; 369; 370.

[20] As F. Rosen points out in his book *Bentham, Byron and Greece. Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1992, the use of the terms "liberal" and "liberalism" to define political ideas is an anachronism when referring to the 1820s, when no "established liberal ideology" yet existed. He gives similar clarifications for the anachronistic use of the term ideology, in correlation with the political act, p. 17; 289, and elsewhere. With regard to the British poet, he notes that "Byron became a liberal icon whose importance to liberalism was not entirely related to his actions in Greece where he was a most moderate reformer, hardly an enthusiast for Greek self-determination...". For these early aspects of liberalism in relation to the national self-determination of the Greeks, in the framework of the divergent opinions of the members of the London Greek Committee, see idem, *Greek Nationalism and British Liberalism*, Institute for Neohellenic Research/National Hellenic Research Foundation, Athens 1998.

[21] See David Roessel, *In Byron's Shadow. Modern Greece in the English and American Imagination*, Oxford University Press, 2002, p. 51. The bibliography on Lord Byron is most extensive. For this text I have chosen to refer to the work by David Roessel, which expresses also my own views, aired earlier in Greek texts.

[22] *Childe Harold's Pilgrimage*, Canto II, LXXVI, 1812. Again it is the "act" that will provoke and will characterize philhellenism in the other Greek liberation struggles in the 19th century: the Cretan uprising of 1886–1889 and the Greek-Turkish war of 1897, and even the First Balkan War in 1912. Through this interpretation too we consider valid the use of the term "philhellenism", which has recently been discussed, cf. Gilles Pécout, "Philhellenism in Italy: political friendship and the Italian volunteers in the Mediterranean in the ninteenth century", in *Journal of Modern Italian Studies*, vol. 9 (2004), no. 4, pp. 404–427 and idem, "Amitié littéraire et amitié politique méditerranéennes: philhellènes français et italiens de la fin du XIXe siècle", in *Philhellénismes et transferts culturels*…, pp. 207–218.

* * *

Strike the blow! And so we come to the action, the harsh, violent, national liberationist struggle; to the outbreak of the Greek Revolution, which roused the sensitive, radical, liberal, compassionate and pious public opinion, and put governments in a quandary. Without this action, the political, it would have been difficult for "Hellenism" – antiquarianism, neo-humanism, neoclassicism – to evolve into a dynamic philhellenic movement, a complex, in its expression, cultural, political and military phenomenon, the "philhellenism" that was then identified with the Liberal and the Romantic movement – and even with Byronism; that which disseminated it to the ends of the earth: idolization of Byron then reached North America, arousing Greek Fever, and notwithstanding the cautiousness of state functionaries, invigorating liberal manifestations there[23].

After all, "action" was Byron's personal presence in Missolonghi[24] and his death there in 1824. Both – functioning at the symbolic level, as noted by F. Rosen[25] – were to constitute the coordinate between the intellectual expression and the actual action of philhellenism. After the massacres of Chios and the death of Markos Botsaris, which had shaken the international community, the poet's death was one more shocking, I would say decisive, event that re-ignited the expression of philhellenism, and of course not just in literature and art[26]. For the Greeks, the support of the whole of the Western world was reflected in his person. It is in any case obvious that Byron's example recruited other great names of the time to the cause, showing the way for their more energetic participation at the political level too.

> I know no more beautiful symbol of the future destiny and mission of art than the death of Byron in Greece. The holy alliance of poetry with the cause of the peoples; The union – still so rare – of thought and action which alone completes the human Word

– writes Giuseppe Mazzini in his study *Byron and Goethe*[27].

Truly, many are the lines of lyric poetry that were published immediately after Byron's death at Missolonghi, mainly by "minor" poets. Many too are the books of reminiscences of his final days in that town, of conversations with him, which contributed

---

[23] Cf. ch. 5 "Naval Observers of the Greek Revolution and the 'Greek Fever' in America", in Stephen Larrabee, *Hellas Observed. The American Experience of Greece, 1775–1865*, New York University Press, 1957 and the works by Marios Byron Raizis and Alexander Papas concerning the literary philhellenism in America at the time (*American Poets and the Greek Revolution, 1821–1828. A Study in Byronic Philhellenism*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1971 and *Greek Revolution and American Muse. A Collection of American poetry 1821–1828*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1972).

[24] "La *poésie en action* de ce noble lord a relevé le prix de sa poésie écrite ... ", as expressed in *Pandore* (2 Nov. 1823), cited in Edmond Estève, *Byron et le romantisme français*, Paris, 2nd ed. (n.d.), p. 117.

[25] See here n. 20, *Bentham, Byron and Greece...*, p. 191: "The British expedition was of enormous symbolic value and no symbol was more powerful than that of Byron".

[26] Fiona MacCarthy, *Byron. Life and Legend*. John Murray, London 2002, see ch. 9: "The European Byronists".

[27] In the *Monthly Chronicle*, 1839, cited in Fiona MacCarthy, *Byron*…, p. 546.

to creating the myth around his person[28]. Minor too are those poetasters who expressed themselves with enthusiasm in the early years of the Revolution. With the exception of Byron's friend, the liberal poet P.B. Shelley, who expressed his philhellenic enthusiasm directly in his lyric drama *Hellas* (London 1822); he had dedicated it on 1 November 1821 to Alexandros Mavrokordatos, his friend who visited him in Pisa and who kept him regularly informed of preparations for the Struggle[29]. The same could be said also of the German poet Wilhelm Müller, "*Griechenmüller*", as he was dubbed, whose poems *Lieder der Griechen* (1821) enjoyed immediate and great popular appeal[30].

It is perhaps indicative that the acclaimed French Romantic poets, friends and admirers of the British bard, make their appearance in the philhellenic bibliography mainly after his death. Just as Byron's philhellenism in the 1810s has been doubted, so the delay of Chateaubriand, Alphonse Lamartine and Victor Hugo, for instance, to take a stand on this issue has been commented on. The pro-monarchy Chateaubriand owes the title of ardent philhellene to his political change of direction in 1824 and the writing of his *Note sur la Grèce* (1825), which successfully translated public opinion and was essentially received as a worthy philhellenic manifesto. Lamartine, for his part, was to express his philhellenism through the work of Byron. In 1825 he published the poem *Le Dernier Chant du Pélérinage de Childe Harold*, and as the publisher notes in the preface:

> voulant conduire, le poëme de Childe Harold jusqu'à son véritable terme, la mort du héros, le reprend où lord Byron l'avait laissé, et sous la fiction transparente du nom d'Harold, chante les dernières actions ou les dernières pensées de lord Byron lui-même, son passage en Grèce et sa mort[31].

As for the young conservative V. Hugo, admirer of Chateaubriand, for the 1820s, it had earlier been maintained that he used the stimuli from the Greek Struggle only as a source of inspiration, that he was dilatory in expressing his philhellenic sentiments, since his collection of poems entitled *Les Orientales* circulated after the Greek War of

---

[28] A casual search in the bibliography gives for 1824 about 30 pamphlets, with titles such as *Dithyrambe sur la mort de Lord Byron, Chant funèbre, Adieux, Stances, Lines on the death of Lord Byron*, etc., while from 1825, apart from the poems, reference to the poet appears also in books of memoirs about his last days in Missolonghi, discussions with him or other compositions that are sold "for the benefit of the Greeks" ("Se vend au profit des Grecs") cf. Edmond Estève, *Byron*…, pp. 533–535; Loukia Droulia, *Philhellénisme. Ouvrages inspirés par la guerre de l'Indépendance grecque, 1821–1833. Répertoire Bibliographique*, Athens 1974.

[29] It has been demonstrated that this poem was the model-stimulus for the *Hymn to Freedom* by Dionysios Solomos, see E.N. Fragiskos, "Ο σολωμικὸς Ὕμνος' και το λυρικὸ δράμα 'Hellas' του P.B. Shelley (1822)", Ο Ερανιστὴς ["The *Hymn* by Solomos and the lyrical drama *Hellas* by P.B. Shelley (1822)", *O Eranistis*], vol. 11 (1974), pp. 527–567.

[30] Others stand out too, such as the revolutionary troubadour Béranger, idol of libertarianism for many peoples, and the Greeks too, who was imprisoned for his liberal ideas and his exhortative songs, Casimir Delavigne with his *Messéniennes kai Néo Messeniénnes*, and some others.

[31] This work ran through another three editions in the same year. Nonetheless, in the view of contemporary criticism, Lamartine had understood nothing of Byron, "C'est Byron peigné à la Lamartine", see Edmond Estève, *Byron*…, p. 126.

Independence was over[32]. Only in 1829, that is the year in which he left the pro-monarchy faction and joined the liberal camp[33]. It is interesting to remark here that although it was the Romantic Movement that favoured the spread of philhellenism, the leading French Romantic poets, supporters of the restoration of the monarchy, joined philhellenic circles only after changing their political position. Thus was invigorated the two-way current between philhellenism and liberalism, characteristic of political activism of the era.

* * *

Philhellenism has been qualified here as a cultural, political and military phenomenon. A phenomenon that gave those involved, at the individual and the collective level – whether social groups or institutional bodies – the possibility of "expressing themselves". The individuals of seeking their own inner or even vital needs, and in some special cases of projecting their philosophical systems or ideological-political theories (e.g. the Utilitarianism of Jeremy Bentham, the utopian Socialism of the Saint-simoniens), while claiming at the same time their application on virgin soil, such as the Greece that would then emerge; the collective bodies of working for their goals, their aspirations and their corresponding convictions – the chronological comparison of the founding of the various philanthropic committees and philhellenic committees can give a good picture of the mobilization in each country, with whatever obstacles and deferrals they came up against in organizing them, which had an impact on the way in which they operated; the political world, the governments, for formulating and seeking the positive outcome of their political plans. All these, and much more, triggered – with fluctuations of course in the 1820s – an important mobilization in many directions. And first of all, a deluge of written discourse[34],

[32] His six poems, which are included in the publication and concern the Greek question, hd appeared in print previously: 1826 "Les têtes du Sérail", 1827: "Enthousiasme", "Navarin", 1828: "Canaris", "L' Enfant", "Lazzara". During the same year, this poem was also included in an *Anthology* under the title "Le Klephte".

[33] This change set its seal on his whole career. Although late to manifest his philhellenism, this did not cease with the end of the Revolution and the founding of the new State. He was a staunch supporter and defender of the Greek struggles in the second half of the 19th century. For the influence of philhellenism on Hugo's ideological position in subsequent years, see Leonidas Kallivretakis, "Ριζοσπαστικοποίηση μέσω (και) του φιλελληνισμού: Η περίπτωση του Βίκτωρος Ουγκώ" ["Radicalism through (and) Philhellenism: The case of Victor Hugo"], in the volume *Βικτώρ Ουγκώ (1802–1885). Ο ρομαντικός συγγραφέας, ο οραματιστής στοχαστής, ο φιλέλληνας. 200 χρόνια από τη γέννησή του*, [*Victor Hugo (1802–1885). The Romantic writer, the visionary thinker, the philhellene. 200 years since his birth*], National Hellenic Research Centre, "Society of Science". Special Educational Events, 2002, pp. 59–97.

[34] See in passim L. Droulia, *Philhellénisme*…; for the political and religious pamphlets in support of the legitimacy of the Greek Struggle and the Christian Faith, the literary texts and the poems inspired by the battles and the heroic protagonists, the scientific syntheses referring to the Modern Greek language, the appeals, announcements, subscriptions of the philhellenic associations, the memoranda, the memoirs and the narrations, even the historical treatises that were compiled in the early years, as soon as travellers and volunteers, most of them eyewitnesses to the Greek Struggle, returned home. Almost simultaneously more synthetic

a succession of diverse events that signal social vigilance[35], and the production of artworks[36].

In the name of philhellenism were incorporated the ideological-political rivalries in domestic politics, while in their international diplomatic juxtapositions governments found a fertile pretext for mobility so as to consolidate and to enlarge their country's ambit of influence. Delicate games, frequently played on "two boards". In some cases the philhellenic committees were even used for similar aims, without the ideological activists realizing this. Last, in the military sector, many Europeans willing to fight on the side of the Greeks, the recruited or not "volunteers" as they have come to be known, played their part in the Greek Struggle. Later, after 1823, the Americans appeared too, whereas the Russians are strikingly absent from this summons; the effect of the Greek uprising on the liberal nationalist Decembrists, who supported a Russo-Turkish conflict – something the tsar wished to avoid – was obviously an impediment to the recruitment of volunteers to fight in the Greek War of Independence[37]. The number of individuals who took part in the military operations is estimated at about one thousand two hundred[38], many of whom either suffered severely or were disappointed by the harsh conditions of Modern Greek reality, or even lost their life on the battle fields and were

treatises of political review, etc., begin to be written. Analogous articles were published also in periodicals, such as the *Revue Encyclopédique, Globe*, and others. For the journalistic campaigns of the liberal French newspapers, see Jean Dimakis, *La guerre de l'Indépendance grecque vue par la presse française (période de 1821 à 1824)*, Thessalonique 1968 and idem, *Ο 'Oesterreichischer Beobachter' της Βιέννης και η Ελληνική Επανάστασις, 1821–1827. Συμβολή εις την μελέτην του ευρωπαϊκού αντιφιλελληνισμού*, [*The 'Oesterreichischer Beobachter' of Vienna and the Greek Revolution, 1821–1827. Contribution to the study of European anti-philhellenism*], Athens 1977.

[35] The reading is completed here or is replaced by visual and "audiovisual" techniques. Panoramas and dioramas, two new inventions of the time, almanacs, prints, music scores with philhellenic songs decorated with engraved vignettes, geographical maps that contribute to the better knowledge of the land, alongside theatrical performances, concerts, charity bazaars, balls, photographic exhibitions "on behalf of the Greeks", and other events to collect money, appear with increasing frequency from 1825, in European and North American cities.

[36] We cite indicatively: Nina M. Athanassoglou-Kallmeyer, *French Images from the Greek War of Independence, 1821–1830. Art and Politics under the Restoration*, Yale University Press, New Haven and London, 1989; *La Révolution grecque. Delacroix et les peintres français, 1816–1848*, 1997; Angélique Amandry, *Η Ελληνική Επανάσταση σε γαλλικά κεραμεικά του 19ου αι.* [*The Greek Revolution in French Cemeteries of the 19th c.*], Athens 1982. It is clear from the bibliography cited here that France claims the lion's share in the production of art works and everyday objects with philhellenic subjects. This practice can be combined with the corresponding one organized during the French Revolution, when the image was used to the utmost as a new language of communication and influence of public opinion. See, e.g. the imitation of the scene of the "Collection of money" (La Quête), from the earlier prototypes of the French Revolution, Nina M. Athanassoglou-Kallmeyer, *French Images*…, figs 28, 29 and 30.

[37] For manifestations of Russian philhellenism at the political and literary levels, and Pushkin's interest in Greece, see Theophilus Proussis, *Russian Society and the Greek Revolution*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1994, with all the bibliography to that date. See also Greek translations of Russian philhellenic poetry in Sonia Ilinskaja, ed., *Η Ελληνική Επανάσταση του 1821 στον καθρέφτη της ρωσικής ποίησης* [*The Greek Revolution in 1821 in the mirror of Russian poetry*], Athens 2001.

[38] The data are based on the well-documented study by William St. Clair, *That Greece Might Still Be Free*, London–New York–Toronto 1972, where the origin of fighters by state is also cited.

heroized later, as supporters of a national-liberation struggle. There are, of course, shining examples among them who are distinguished from the rest. Nonetheless, in individual cases the differentiations are frequently so fine that is difficult to make generalizations. Where the enthusiasm – the adulation of Antiquity, for instance, of the young German students – the vision and the altruism ends, and where the personal vested interest of the now unemployed soldiers of the Napoleonic Wars penetrates is frequently difficult to distinguish, particularly when dealing with human mentality and pressing vital needs. On the other hand, there are the rivalries and the oppositions between the Greeks and the foreign volunteers, the difference of military tactics and even the irritation of the Greek commands in the face of foreign liberal elements. And this because although the volunteers supported the Greek Struggle, there was the reasonable worry that by their presence the struggle was discredited by some European governments, which intentionally doubted the legitimacy of this national-liberation insurrection, identifying it with the social struggles, for example, of the Carbonari.

Research today relating to volunteerism in times of uprisings and wars is re-examining the issue in the framework of new historiographic approaches which include war and its brutality in the domain of cultural history and history of sensibilities (*histoire des sensibilités*). Beyond the traditional approach, the "heroic", to the volunteers, the studies examine the mind-set of each individual, linking volunteerism with the "desire for war", a desire that was in that period associated with travel, exoticism, risk, which legitimized the individual's place in the world, and with the emergence of a new model of "masculinity", of the virile man. In this framework research is being conducted also on the phenomenon of volunteerism in the Greek Revolution[39].

Last, the naval battle of Navarino, in October 1827, intentionally or coincidentally was considered the climactic expression of philhellenic support, which gave the positive turn about in the fortunes of the by then waning and exhausted persistent Greek War of Independence. A struggle which had been considered premature by the responsible intellectual and political leaders, Coray and Capodistrias, but which was fermented in the "madness" and fever of Byronism[40]:

> People called us crazy", General Theodoros Kolokotronis had said, "if we weren't crazy, we wouldn't have made the revolution, because if we'd thought first about ammunitions and supplies, our cavalry, our artillery, our gunpowder stores, our shops, we'd have reckoned our force, the Turkish force[41].

In the ensuing years, when martial action was over, philhellenism lost its initial urge, it settled down. Harsh Greek reality then evoked feelings of discontent and disap-

---

[39] I am very grateful to M. Hervé Mazurel for allowing me to use his unpublished paper presented to the Réunion du Groupe "Volontaires en Méditerrané au XIXe siècle", Athènes, 2 Décembre 2004, on the subject "La guerre des volontaires philhellènes européens des années 1820".

[40] Byron's poetic *oeuvre* was called disdainfully in France, "genre frénétique", cf. Edmond Estève, *Byron*…, pp. 103–108.

[41] G. Tertsetis, *Διήγησις συμβάντων της ελληνικής φυλής από τα 1770 έως τα 1836.* Υπαγόρευσε Θεόδωρος Κ. Κολοκοτρώνης [*Narration of the events of the Greek race since 1770 to 1836. Dictated by Theodoros K. Kolokotronis*], Athens 1846, pp. 190–191.

pointment, generating thoughts that led to the doubting of the modern Greeks' origin from the ancient Greeks, something that was deeply etched in the philhellenes' imagination. Even so, it could be said the that philhellenism of 1821 left its traces on the international common consciousness, in which the correlation of the modern Greeks with the ancient ancestors and the place, the Classical land that is their homeland, still influences decisions and behaviours. After all, was it not with this credential that Greece was one of the first to be included in the European Community?

Odrodzenie ideału greckiego i filhellenizm

W artykule analizowane jest znaczenie dyskusyjnego terminu „filhellenizm", funkcjonującego w Europie w XIX w., oraz nazwy etnicznej „Hellenowie", wprowadzanej ponownie do użycia w tym okresie. Zdaniem autorki „filhellenizm" (niejako niezależnie od związków z antykiem) ściśle, lub wręcz: całkowicie, splata się z takimi pojęciami jak „ruch" i „czyn", rozumianymi jako „postęp" i „działanie" (powstanie greckie 1821 r.). Procesy i zjawiska, które możemy tak właśnie definiować, przyczyniły się do obudzenia intensywnego zainteresowania Zachodu Grecją, sprawami greckimi, a w konsekwencji – powstania prądu, który można by nazwać „prefilhellenizmem" albo „wczesnym" filhellenizmem.

Począwszy od końca XVIII w., zainteresowanie to poświadczają dzieła literackie i relacje podróżnicze, w których „Grecy" przedstawiani są nie tylko jako „potomkowie" starożytnych Hellenów, lecz z czasem także jako lud walczący o narodową niezawisłość. Filhellenizm ująć można jako zjawisko – kulturalne, polityczne, militarne – dzięki któremu zarówno jednostki, jak i zbiorowości w nim uczestniczące miały sposobność „wyrażenia siebie". Kształtując świadomość i mobilizując opinię publiczną, przejawiało się ono w różny sposób i na wielu płaszczyznach. Ideologie i teorie polityczne oraz ich lokalne zastosowanie, komitety pomocy, komitety filhelleńskie, obfita publicystyka, społeczna „czujność", którą poświadczały rozmaite wydarzenia, dzieła sztuki, wreszcie ochotnicy uczestniczący w walce Greków – wszystko to składało się na zjawisko filhellenizmu.

Jako jeden z ruchów wolnościowych i romantycznych, filhellenizm łączył się też ściśle z bajronizmem, który zresztą przyczynił się znacznie do jego upowszechnienia.

JERZY AXER

Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej

Pogląd, który chcę przedstawić w niniejszym tekście, nie pojawił się dotychczas w dyskusjach o filhellenizmie europejskim. Nie formułowałem go także, biorąc udział w konferencjach Deutsche-Grechische Initiative w Würzburgu i w Atenach[1]. Świadomy bowiem byłem, iż może on dużo bardziej interesować osoby wychowane i działające w Europie Środkowowschodniej niż Greków i miłośników tradycji greckiej w krajach Zachodu. Spotkania współczesnych filhellenów umocniły mnie natomiast w przekonaniu, że Pierwsza Rzeczpospolita była wyjątkowym w skali europejskiej przykładem takiej recepcji kultury antycznej – w okresie od średniowiecza do końca XVIII wieku – która stanowiła, przynajmniej na pozór, grunt wyjątkowo niepodatny do szczepienia na nim filhelleńskich idei.

Hellenizm staropolski jest peryferyjnym i bladym odbiciem tego hellenizmu, który uprawiano w centrach europejskich (we Włoszech i Francji) w okresie renesansu i baroku. Jest też wątły w porównaniu z intensywnością czytania i rozważania dziedzictwa greckiego przez wspólnoty protestanckie krajów niemieckich.

To, że w polskiej filologii klasycznej, a w konsekwencji także w syntezach kultury staropolskiej, wyeksponowane są nawiązania (w istocie bardzo elitarne[2]) do dziedzictwa greckiego tak dalece, iż odnieść można wrażenie, że były to zjawiska znacznie powszechniejsze i silniejsze niż w rzeczywistości, jest, moim zdaniem, rezultatem postawy ideowej dominującej wśród dziewiętnastowiecznych badaczy antyku i dziedziczonej przez kolejne pokolenia, aż do połowy następnego stulecia. To wpływ potężnej niemieckiej szkoły

[1] Na konferencji „Ausdrucksformen des Europaischen und Internationalen Philhellenismus vom 17.–19. Jahrhundert", Würzburg 8–12 X 2004 wygłosiłem referat *Der polnische Philhellenismus*, który zostanie wkrótce opublikowany [w:] *Philhellenische Studien*, t. 13, red. Ev. Konstantinou, Frankfurt am Main–New York; na konferencji „The Image of Grece in the Mirror of Nations (17th–20th Century)", Ateny 2–6 XII 2005 – referat *The Polish to die or not to die* pro patria*: from Thermopylae through Missolonghi to the Warsaw Uprising 1944*.

[2] Zob. np. na temat twórczości Kochanowskiego: J. Axer, *Koń Trojański metryki greckiej na scenie polskiej. Glossa do listu Jana Kochanowskiego poprzedzającego »Odprawę posłów greckich«*, [w:] *Euterpe, Terpsichore, Erato. Liryka grecka i jej recepcja. Księga Pamiątkowa Alicji Szastyńskiej-Siemion w siedemdziesiątą rocznicę jej urodzin przez przyjaciół, kolegów, uczniów ofiarowana*, Wrocław 2005, s. 220–224 (Classica Wratislaviensia, t. 26).

Altertumswisseschaften, która dokonała swoistej „kolonizacji ideowej" Europy Środkowowschodniej, głosząc neohelleńską rewolucję w humanistyce[3].

W dawnej Rzeczypospolitej – jeśli myślimy o zachowaniach narodu politycznego, czyli narodu szlacheckiego – niepodzielnie rządziła łacińska kultura i rzymska semiotyka zachowań, łacińskie słowo i rzymska poza.

Istniał jednak w Rzeczypospolitej inny nurt tradycji greckiej, płynący z innego niż humanizm europejski źródła – nurt bizantyńskiej tradycji związanej z kościołem prawosławnym, bizantyńskiej sztuki. Istniały też greckie wspólnoty rozrzucone na południu i południowym wschodzie ogromnego państwa, od Wołoszczyzny i Mołdawii przez Lwów po Zamość.

Przez obszar Rzeczypospolitej przebiegał podział na *Slavia Romana* i *Slavia Byzantina*. Dyskusja o tym, jak nazywać te dwa odmienne nurty recepcji kultury antycznej, ujawnia trudności w sformułowaniu zadowalającej definicji – układ zawsze wychodzi asymetryczny[4]. Termin *Slavia Romana* oznacza położenie nacisku na związki z Rzymem (starożytnym i chrześcijańskim) i może mieć jako odpowiednik dwa terminy: *Slavia Byzantina* (z podkreśleniem wspólnoty politycznej) i *Slavia Orthodoxa* (z podkreśleniem wspólnoty religijnej). Jeżeli natomiast odwołujemy się do pojęcia *Slavia Latina* (kładąc nacisk na język komunikacji kulturowej), odpowiednikiem byłaby *Slavia Graeca*. Zyskujemy wtedy układ neutralizujący różnice i konflikty polityczne i religijne, ale oparty na słabym fundamencie; wiadomo bowiem, że język grecki nie był wśród Słowian Wschodnich nośnikiem tradycji antycznej w taki sposób, w jaki była łacina dla Słowian Zachodnich. Tak więc nazywanie jest ściśle uwarunkowane światopoglądowo i jawnie narzuca reinterpretację przeszłości.

Również przebieg granicy między obiema Słowiańszczyznami zależy od kryterium, jakie wybierzemy. Najłatwiej zakreślić linię graniczną wedle zasięgu katolicyzmu oraz łaciny jako języka wiary, kultury i edukacji. Inny jednak będzie przebieg tej granicy, jeżeli wykreślimy ją wedle porządków architektonicznych, a zwłaszcza zasięgu prawa rzymskiego (ten ostatni całą Rzeczpospolitą pozostawi po „wschodniej stronie"). Na ruchomym pograniczu między Słowiańszczyzną „łacińską" a „grecką" powstawały subkultury hybrydalne, czerpiące z obu tradycji. Ta symbioza uległa po raz pierwszy radykalnemu zakłóceniu w XVII wieku, kiedy po powstaniu Chmielnickiego nastąpiło radykalne rozejście między lojalnością wobec Rusi i wobec Rzeczypospolitej. Konsekwencją była izolacja latynizujących elit ukraińskich, pretendujących do współudziału w wolnościach republikańskiej Polski i pielęgnujących równocześnie staroruską pamięć historyczną i „starą, grecką wiarę". Los wojewody kijowskiego, Adama Kisiela, którego postawa została odrzucona przez obie strony konfliktu, może być tu symboliczny.

---

[3] Zob. *The Nineteenth-Century Process of 'Musealization' in Hungary and* Europe, ed. E. Marosi, G. Klaniczay, Budapest 2006; *Multiple Antiquities Multiple Modernities. Antiquities and Their Entangled Histories in Nineteenth-Century Europe*, Budapest (w druku).

[4] Zob. np. S. Graciotti, *Le due Slavie: Problemi di terminologia e problemi di idée*, „Ricerche Slavistiche" 45–46 (1998–1999), s. 5–83.

W wieku XIX, kiedy w Europie Środkowowschodniej zaczęły się kształtować nowoczesne narody, te „wymyślone wspólnoty" (*imagined communities* w terminologii Benedicta Andersona), potrzebowały ponownego wymyślenia tradycji, aby wzmocnić swoją tożsamość. W pełni zgadzam się z poglądem, że wiele z tego, co odczuwamy jako głęboko zakorzenioną w czasie tradycję narodową, ma genealogię dziewiętnastowieczną.

Polacy w wieku XIX jeszcze ciaśniej dopięli na sobie łaciński kostium, eliminując ze zbiorowej pamięci historycznej bizantyńskie i prawosławne tradycje. Łacińskość stała się mieczem i tarczą. Upadek państwa doprowadził bowiem do szybkiej mitologizacji Pierwszej Rzeczypospolitej i do „wstecznej czystki" etnicznej i wyznaniowej kulturowego dziedzictwa tego wielonarodowego i wielowyznaniowego mocarstwa. To wtedy, a nie wcześniej, rodzi się stereotyp Polak-katolik; to wtedy, a nie wcześniej, ku politycznemu pokrzepieniu serc zmyślone zostają hasła takie jak *gente Ruthenus, natione Polonus*[5], mające rzutować wstecz koncepcje Polski, w której wierne Kościołowi greckiemu (prawosławnemu lub unickiemu) wspólnoty uznać się mają za etnicznych Rusinów i narodowych Polaków; to wtedy, a nie wcześniej, nienawiść do Rosji staje się patriotycznym obowiązkiem kolejnych pokoleń, rdzeniem wychowania i inicjacji narodowej; to wtedy, a nie wcześniej, grecką bizantyńskość zaczęto utożsamiać z rosyjskością.

Wtedy więc ta greckość rodzima, greckość żywa w rzeczywistości społecznej i krajobrazie dawnej Polski została wyparta z naszej wyobraźni przez – jak pisał poeta – „Bizancjum koszar Mikołajewskich" (Słonimski) oraz przez kopuły cerkiewne nabudowywane na najszlachetniejsze zabytki architektury klasycystycznej, wreszcie przez szkolny przymus pisania cyrylicą.

Łacina natomiast stawała się znakiem przynależności do Zachodu, przynależności, którą nieustannie należało potwierdzać i udowadniać. Jeśli szlachcic polski, szlachcic Rzeczypospolitej nie rozumiał greckich odniesień klasycznych, był obojętny na grecka tragedię, nieufny wobec epiki Homera i krył się w oswojonej, bezpiecznej przestrzeni teatru Seneki i wiersza wergiliańskiego, to po utracie niepodległości taka postawa wydawała się dramatyczną deklaracją patriotyczną, gestem praojców, znakiem niezgody na oderwanie od Rzymu w każdym znaczeniu tego słowa.

W takiej sytuacji w początkach XIX wieku przychodzi filhellenizm, który jest produktem aktualnych wydarzeń politycznych – rewolucji greckiej. Pojawia się na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej prawie jednocześnie z niemieckim neohellenizmem naukowym. Ten neohellenizm w wydaniu seminarium wileńskiego, które prowadził Groddeck[6], w żadnym razie nie odradza jednak i nie budzi do życia bizantyńskich składników dawnej kultury Rzeczypospolitej. Przeciwnie – zachęca do przeniesienia całej uwagi młodego pokolenia na studiowanie autorów archaicznych i klasycznych i na zachwycanie się tak zwanym cudem greckim.

---

[5] D. Althoen, *Natione Polonus and the Naród Szlachecki. Two Myths of National Identity and Noble Solidarity*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung" 2003, nr 4, s. 475–508.

[6] Zob. M. Plezia, *Geneza seminarium filologicznego G.E. Grodka*, [w:] idem, *Z dziejów filologii klasycznej w Polsce*, Warszawa 1993, s. 85–110.

Żeby wyobrazić sobie, w jak bardzo specyficznych warunkach przyszło się rozwijać ideom filhelleńskim w Polsce, wystarczy zestawić trzy podstawowe czynniki, które równocześnie w sposób dramatyczny postawiło pokolenie urodzone na przełomie XVIII i XIX wieku przed problemem szukania nowej tożsamości, nowego zdefiniowania wspólnoty, z którą zechce się ono związać.

Po pierwsze, w latach ich dzieciństwa i wczesnej młodości staje się jasne, że dawna Rzeczpospolita została „złożona do grobu" – tzn. trwale wymazana z mapy Europy; że wartości, które reprezentowała odeszły w przeszłość. Szlacheckie społeczeństwo zaczynało zdawać sobie sprawę, że zarówno ich republikanizm, jak ich poczucie obywatelstwa stają się bezużyteczne w nowej rzeczywistości politycznej.

Po drugie, jako naturalna konsekwencja likwidacji samorządnej Rzeczypospolitej cała tradycja łacińska załamuje się z punktu widzenia „użytkowników"[7]. Staje się nieużyteczna, przynajmniej w dotychczasowy sposób, jako podstawa państwa obywatelskiego, wzorowanego na rzymskiej republice. Wolność – *libertas* szlachecka – przestaje być wartością, którą można realizować w przestrzeni debaty publicznej. Jednocześnie w sferze naukowej refleksji nad dziedzictwem kultury europejskiej pojawia się nowa, fascynująca, w istocie antyłacińska, wizja kultury antycznej – niemiecki neohellenizm.

Po trzecie, to neohelleńskie przewartościowanie kultury splata się ściśle z nowym fascynującym prądem filozoficznym i literackim, nowym stylem życia – romantyzmem, Byron w oblężonej Mesolongi wciela mit grecki, sprawia, że między tradycją antyczną a historią następuje efektowne spotkanie.

W latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku ujawniła się, w zalążku istniejąca już wcześniej, zasadnicza przemiana szlacheckiego patriotyzmu. Z jednej strony wyczerpała swoje możliwości (co nie znaczy, że nie miała powrócić z nową siłą w przyszłości) konformistyczna zasada podwójnego sumienia, pozwalająca współżyć z zaborcami, chroniąc zarazem własną tożsamość przed zniszczenie[8]. Jednocześnie następowało przejście od patriotyzmu obywatelskiego i stanowego do patriotyzmu etnicznego, od postawy klasycznej do romantycznej.

Polacy nigdy nie stali się zagorzałymi filhellenami, głęboko przejętymi sprawą niepodległości Grecji. Na to mieli za dużo własnych kłopotów. Stało się coś innego. Coś, czego trudno było się spodziewać po zlatynizowanym narodzie. Stopniowo zaczęli dochodzić do wniosku, że są podobni do Greków, że los Polski można zobaczyć jako paralelny do losu Grecji, własne spiski, własne bunty własną walkę jako podobną do spisków i walki greckich powstańców. Szalonej trzeba duchowej i kulturowej przemiany, żeby szlachcic kresowy dostrzegł w góralu-rozbójniku brata w niedoli, towarzysza broni na polu walki. Politycznie był to jednak opłacalny manewr. Ktokolwiek interesuje się reakcjami opinii publicznej w Niemczech na Powstanie Listopadowe, ten łatwo przyzna, że te same środowiska, które entuzjastycznie angażowały się już przedtem w poparcie

[7] J. Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem a humanistyką*, Lublin 2007.

[8] Zob. J. Czubaty, *Zasada »dwóch sumień«. Normy postępowania i granice kompromisu politycznego Polaków w sytuacjach wyboru (1795–1815)*, Warszawa 2005.

walki Greków o niepodległość, wspierały uchodźców ciągnących na Zachód z pobitej Polski.

Wcześniej, pod wpływem niemieckiej neohelleńskiej myśli naukowej powstało w Wilnie, wokół seminarium filologicznego przeszczepionego z Getyngi (dokonał tego Ernst Groddeck, uczeń Heynego), Towarzystwo Filomatów i Filaretów złożone z Polaków, Ukraińców, Białorusinów i Litwinów, którego rozbicie przez rosyjską policję (i ciężkie kary, jakie spadły na młodzież), stało się traumatycznym przeżyciem pokoleniowym i położyło podwaliny pod nowy patriotyzm. Na europejskiej scenie politycznej filhelleńskie idee związał ze sprawą polską Adam Czartoryski, najpierw minister spraw zagranicznych Rosji (1803–1805), potem przywódca emigracyjnego centrum politycznego w Paryżu. Jego zwrócony do Europy manifest polityczny, ułożony w roku wybuchu rewolucji greckiej (1826), został podpisany *Philhellèn*, a opublikowany drukiem w Marsylii z chwilą wybuchu nowej rewolucji francuskiej (1830) i w przededniu powstania w Warszawie[9].

Zachęcam do patrzenia na filhellenizm i sprawę grecką w końcu XVIII i w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku jak w lustro odbijające rozumienie przez ówczesnych polityków i artystów miejsca własnych wspólnot etnicznych w Europie. W wypadku Polski takie zalecenie się sprawdza.

Zakończę paralelą, której wyrazistość mnie samego zdziwiła, a którą zawdzięczam sugestii profesor Zofii Stefanowskiej. Wyraziła ona przypuszczenie, iż mit bohaterskiej śmierci Ordona na szańcach reduty nazwanej potem jego imieniem mógł być inspirowany opisami bohaterstwa powstańców greckich w czasie obrony Mesolongi.

Nie ulega wątpliwości, że tak właśnie było. Myśl, że dla zmartwychwstania ojczyzny konieczna jest indywidualna ofiara za naród, którego winy muszą zostać okupione, przybiera po upadku Powstania Listopadowego w historiozofii Adama Mickiewicza wyraźne kształty. Ikoną takiego myślenia stała się właśnie Reduta Ordona z chwilą, gdy Mickiewicz napisał wiersz, który Polacy recytować będą przez sto pięćdziesiąt lat, aż do czasów Pierwszej Solidarności w 1980 roku, wyrażając w ten sposób gotowość umierania za ojczyznę.

Wybuch, w którym bohaterscy obrońcy wysadzają się w powietrze wraz z nieprzyjaciółmi, dając przyszłym pokoleniom przykład do naśladowania, dowódca z pochodnią w ręku rzucający się do wypełnionych prochami lochów:

„[…]
Widzę go znowu – widzę rękę – błyskawicę,
wywija, grozi wrogom, trzyma palną świécę,
Biorą go – zginął – o nie, skoczył w dół, do lochów!"
„Dobrze, rzecze jenerał – nie odda im prochów".

Tu blask – dym – chwila cicho – i huk jak stu gromów.
(w. 89–93)[10]

[9] *Essai sur la diplomatie, par un Philhellèn*.

[10] A. Mickiewicz, *Reduta Ordona*, [w:] idem, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. I: *Wiersze*, w oprac. W. Borowego i L. Płoszewskiego, Warszawa 1949, s. 272.

To ta sama scena. To Christos Kapsalis wysadza składy amunicji w Mesolongi. Dopełniło się polskie szukanie nowego języka na wyrażenie nowego patriotyzmu. Największy polski poeta wymyślił polskiego bohatera patrząc w greckie lustro.

Mickiewicz musiał czytać o czynie Kapsalisa w gazetach, będąc w Rosji, w tym samym czasie zaś, gdy pisał swój poemat, pojawiły się pierwsze malarskie wizje tej sceny. W dawnej Polsce poeta sięgał po formułę *dulce et decorum est pro patria mori* (jak na przykład Kochanowski w *Pieśniach*) oznaczającą sensowne poświęcenie się za wspólnotę. Teraz jednak *dulce et decorum* nie miało już nic wspólnego z rzeczywistością: być zabitym w leśnych oddziałach, szczutym jak zwierzę, być zamęczonym w więzieniu, powieszonym i pogrzebanym bez powiadomienia rodziny, to zupełnie inna sytuacja niż rycerska śmierć na polu bitwy. *Pro patria mori* też nie odpowiadało sytuacji powstańców, skoro nie było już ojczyzny, której byliby obywatelami.

Nastroje filhelleńskie pomogły więc wyartykułować Polakom pragnącym zrzucenia rosyjskiego jarzma nowy rodzaj patriotyzmu. Nowa formuła to patriotyzm ofiary. To na tym gruncie wyrasta idea, że patriota umiera nie za kraj, ale za naród, i że niewielu walczących umiera za wielu, którzy nie walczą.

Paradoksalnie w tego rodzaju retoryce i emocjach, w obrazach umierających i walczących Greków, znaleźli nowi zdemokratyzowani, wydziedziczeni Polacy możliwość porozumienia z wszystkimi narodami europejskimi znajdującymi się w podobnej sytuacji: z niemieckimi filhellenami, włoskimi rewolucjonistami, bałkańskimi panslawistami.

W poezji naszych wieszczów romantycznych spotyka się pochwała śmierci Leonidasa (Słowacki) z wizją śmierci Ordona-Kapsalisa (Mickiewicz). Na takich wzorcach wychowywać się będą kolejne pokolenia.

Ruch filhelleński wytyczył nowe ścieżki w kształtowanym przez tysiąc lat krajobrazie wschodnioeuropejskiej recepcji tradycji rzymskiej i greckiej. Europejskość i regionalność, tak na obszarze państw dziedziczących po dawnej Rzeczypospolitej, jak i na Bałkanach, oglądana w „odległym zwierciadle" recepcji tradycji antycznej i jej romantycznego wariantu – dziewiętnastowiecznego filhellenizmu – ujawnia w sposób fascynujący swoją paradoksalną ciągłość i nieciągłość w czasie i przestrzeni.

Hard Graft. Polish Philhellenism Against the Background of Latin Traditions in Polish Culture

The area of the former Polish Republic, dominated by Latin culture and Roman semiotics of demeanours, was divided into Slavia Romana and Slavia Bizantina. The transitional boundary between the two Slavonic influences fostered unique cultural phenomena which combined both traditions (the Petro Mohyla Academy in Kiev, the Greek-Catholic Orthodox Church, or Adam Kisiel's activity and attitude). In this borderland, the model of a Latinised Russian nobleman was also created. This osmotic infiltration of the two traditions was inhibited in the mid–17th century, shortly after the Chmielnicki Uprising.

Nineteenth-century Central and Eastern Europe witnessed the gradual emergence of modern nations which searched for their own identities or tried to strengthen them through recon-

structing their unique perceptions of history and introducing new political slogans in such a way that they would appear old. The Poles of the 19th century eliminated Byzantine and Orthodox traditions from collective historical memory in order to create a homogeneous image of a nation which entirely belonged to western Latin culture. At the same time, however, for the generation of Poles born at the turn of the 18th and 19th centuries, it was obvious that the former Polish Republic, i.e. the entire Latin tradition, treated as a base for a civil state and modelled after the Republic of Rome, had been "laid in the grave".

It is precisely at that time that neo-Hellenism originating from Germany emerged in the humanities, and almost simultaneously the idea and slogans of Philhellenism appeared in politics. This neo-Hellenic revaluation of culture became strongly intertwined with a new fascinating philosophical and literary trend – Romanticism. The Poles never became ardent Philhellenes. Instead, they gradually came to the conclusion that the fate of Poland could be seen as a parallel to the fate of Greece. The Philhellenic atmosphere helped those Poles who wanted to shake off the Russian yoke to articulate a new model of patriotism. This gave rise to the idea that patriots die not for their country but for their nation, and that only few fighters die for many who do not fight.

Ο Φιλελληνισμός από το πρίσμα του παραδοσιακού λατινο-πολωνικού πολιτισμού

Ο χώρος της αρχαίας πολωνο-λιθουανικής Κοινοπολιτείας, στην οποία επικρατεί ο λατινικός πολιτισμός και η ρωμαϊκή συμπεριφορά, διαχωρίζεται σε Slavia Romana και σε Slavia Byzantina. Για μερικούς αιώνες διατηρήθηκε ένα είδος οσμωτικής διάδρασης μεταξύ των δυο παραδόσεων.

Τον ΙΘ' αιώνα, όταν στην Κεντροανατολική Ευρώπη άρχισαν να διαμορφώνονται τα σύγχρονα έθνη, οι Πολωνοί είχαν εξαλείψει από την κοινή τους ιστορική μνήμη τις βυζαντινές και ορθόδοξες παραδόσεις και είχε δημιουργηθεί μια ομοιογενής εικόνα του έθνους, το οποίο ανήκει πλήρως στον λατινικό πολιτισμό. Ωστόσο ταυτόχρονα, για τη γενιά στα τέλη του ΙΗ' και της αρχής του ΙΘ' αιώνα ήταν προφανές ότι εξαφανίστηκε η παλαιά πολωνική πολιτεία και μαζί της ολόκληρη η λατινική παράδοση ως βάση της πολιτικής κοινωνίας, η οποία ακολουθούσε το πρότυπο της ρωμαϊκής πολιτείας. Και αυτή τη στιγμή στις ανθρωπιστικές επιστήμες εμφανίζεται η νεοελληνική επιστημονική κίνηση και σχεδόν ταυτόχρονα – στα πλαίσια της πολιτικής – η ιδέα και „η σημαία" του φιλελληνισμού. Αυτή η επαναξιολόγηση του πολιτισμού συνδέεται με την καινούρια γοητευτική φιλοσοφική και λογοτεχνική κίνηση – το ρομαντισμό. Οι Πολωνοί ποτέ δεν έγιναν φανατικοί φιλέλληνες. Κοίταξαν όμως την τύχη της Πολωνίας και της Ελλάδας ως παράλληλες και τα φιλελληνικά συναισθήματα τους βοήθησαν να εκφράσουν το καινούργιο είδος πατριωτισμού.

JAROSŁAW ŁAWSKI

Bizancjum romantyków. Historia i kultura Cesarstwa Wschodniego w optyce środkowoeuropejskiej

I. „Światowładny bizantynizm"?

Niewątpliwie zacząć trzeba tę próbę refleksji szczerą konstatacją negatywną: tak romantyczny filhellenizm, jak hellenizm romantyczny należą, względnie należały do niedawna, do najsłabiej rozpoznanych zjawisk w dziewiętnastowiecznej kulturze polskiej i całej Europy Środkowo-Wschodniej[1]. Na tym tle jeszcze gorzej rysuje się nasza wiedza o zjawisku tak (zda się...) marginalnym, jak dzieje Bizancjum, jego kultury w percepcji polskiej i słowiańskiej. W naturalny sposób historia, ustrój, duchowość, prawo i sztuka Bizancjum pozostały w żywym polu zainteresowania kultury rosyjskiej i kultur bałkańskich (Serbia, Bułgaria, Rumunia), które z Konstantynopolem wiążą swą tożsamość kulturowo-historyczną i religijną. Na gruncie polskim, a zatem sarmacko-łacińskim, problem – czy: zagadnienie, neutralnie rzecz ujmując – Bizancjum pojawił się w nader niekorzystnych okolicznościach: jako temat, fakt językowy, a nawet styl.

Jeśli jest zespół pierwiastków, które w sposób wyraźny określają specyfikę, niepowtarzalność romantyzmu polskiego na tle romantyzmów europejskich, to jednym z najmocniejszych argumentów za tą oryginalnością jest właśnie fakt, iż dziewiętnastowieczna świadomość Polaków ukształtowała się na kulturowo-historycznym fundamencie jagiellońskiego państwa, czyli także na jego bizantyńsko-ruskim filarze. Lecz w konsekwencji wydarzeń historycznych, głównie – osiemnastowiecznej agresji Rosji, pierwszoplanowego aktora sceny europejskiej polityki, musiała się kultura romantyczna na nowo wobec źródłowo greckich, bizantyńskich i ruskich pierwiastków określić. Był to wybór tym bardziej nieunikniony, iż właśnie z Kresów I Rzeczypospolitej, z ziem litewskich, ruskich wywodzili się najważniejsi twórcy kultury romantycznej, ci przynajmniej, którzy nadali jej wyraźny, irredentystyczny i antyrosyjski, a więc i antybizantyński charakter: Mickiewicz, Słowacki, poeci szkoły ukraińskiej i litewskiej (podług klasyfikacji „szkół

[1] Piszę w czasie przeszłym, gdyż w pewnym już stopniu zmieniają tę sytuację prace Marii Kalinowskiej (*Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994), a także projekt badawczy i seria wydawnicza Antyk Romantyków pod redakcją Marii Kalinowskiej, Jerzego Axera, Jerzego Speiny i Włodzimierza Szturca (do roku 2006 pięć tomów).

poezji" Aleksandra Tyszyńskiego[2]). To Rosja – wchłaniając i prześladując – wschodnie i centralne ziemie Rzeczypospolitej przesądziła tym samym o stosunku polskich elit do bizantyńskiego spadku w XIX stuleciu.

Od razu trzeba wyjaśnić: był to stosunek niechętny wobec rosyjskiego bizantynizmu, wrogi wobec wszelkich pierwiastków bizantyńskich przefiltrowanych i zmodyfikowanych na modłę wielkoruską. Zarazem była to relacja poznawczej otwartości na wszystkie elementy spadku po Bizancjum, jego dzieje i obecność w XIX wieku, ale w pryzmacie: słowiańskim (historii Południowych Słowian), tureckim (polskich skomplikowanych relacji z imperium osmańskim w XVIII i XIX wieku) oraz oczywiście greckim (sympatie filhelleńskie). Na tę relację zewnętrznego odrzucenia i otwarcia na Bizancjum nakładał się nierzadko dramatyczny czynnik wewnętrzny, niemal intymno-rodzinny: relacji do rodu, środowiska, z którego się wyrastało, które miało ruski, litewski, unicki, ormiański rodowód. U wielu twórców wywodzących się z ziem wschodnich odniesienie do kultury bizantyńsko-ruskiej, prawosławia, duchowości wschodniej miało charakter paradoksalny – wyradzając się w jakiś rodzaj *Hassliebe*, miłości-nienawiści. U Mickiewicza, na przykład, zdecydowanemu odrzuceniu prawosławia i duchowości wschodniej w warstwie werbalnej towarzyszyło zainteresowanie prywatne, szacunek, a nawet miłość do elementów wielokulturowego spadku społeczności Nowogródka czy Wilna[3]. Na tej zasadzie odrzucał on bizantynizm jako polityczną czy eklezjalną ideę, akceptował, więcej: uznawał za własne, dziedzictwo bazyliańskie (i równocześnie dominikańskie), języki i obrządki wschodnie (przy najgłębszym wkorzenieniu w dziedzictwo łacińskie, *latinitas*)[4].

U Słowackiego – inaczej niźli u Mickiewicza, który preferował tradycję łacińską i rzymsko-katolicką – łacińskość uznana została za pierwiastek obcy (*sic!*) i powierzchownie przyswojony, tak iż pojawił się u poety także postulat powrotu do helleńskiego źródła kultury europejskiej[5]. O ile przypadki przedstawicieli elity, którzy niejako czerpali

---

[2] Nie bez znaczenia pozostaje też wpływ „rosyjskiego doświadczenia" na Polaków zesłanych do Rosji bądź tam przebywających. Por. W. Wądołowski, *Portret Moskala w »Rosji i Europie. Polsce« Henryka Kamieńskiego*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004; A. Kijas, *Polacy w Rosji od XVII wieku do 1917 roku. Słownik biograficzny*, Poznań–Warszawa 2000; B. Mucha, *Artyści polscy w nowożytnej Rosji*, Łódź 1994.

[3] Zob. J. Ławski, *Przemiany obrazu i znaczenia Wilna w twórczości Adama Mickiewicza*, „Słupskie Prace Filologiczne", Seria: Filologia Polska, nr 4, red. tomu M. Kuziak, Słupsk 2005, s. 111–140

[4] O *latinitas* zob. J. Axer, *»Latinitas« jako składnik polskiej tożsamości kulturowej*, [w:] *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, Warszawa 1995, s.71–82, idem, *Neolatynistyka w systemie nauk humanistycznych – specyfika polska*, [w:] *Studia neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*, red. M. Mejor, B. Milewska-Waźbińska, Warszawa 2003, s. 37–46.

[5] Por. ironiczną karykaturę łacińskości w kulturze polskiej we francuskiej powieści J. Słowackiego *Król Ladawy*. Na ten temat rzeczowo: S. Makowski, *Ukrainizm młodego Słowackiego*, [w:] *Słowacki i Ukraina*, red. M. Woźniakiewicz-Dziadosz, Lublin 2003, s. 17: „Słowa o zagrożeniach niesionych przez francuszczyznę wypowiada autor-narrator, który kreuje świat powieściowego Podola właśnie z perspektywy różnych »dawnych Polaków«. Negatywną ocenę zyskuje w powieści również »barbarzyńska [to jest obca] łacina«, która odgradza kulturę od »gminu«. Podobnie traktowane jest dziedzictwo rzymskie wskrzeszane przez Króla Ladawy. Tradycja rzymsko-łacińska odczuwana jest tu jednak nie tyle jako zagrożenie, jak w wypadku kultury francuskiej, ile jako obca, śmieszna i dziwaczna na tych ziemiach maskarada".

z dorobku i łacińskiego Zachodu, i bizantyńskiego Wschodu są liczne, o tyle stosunkowo marginalne – ale nagłaśniane, wywołujące wrzawę – były przypadki kulturowej konwersji na rzecz prawosławia, kultury źródłowo bizantyńskiej, rodzące się pod skrzydłami tendencji słowianofilskich czy panslawistycznych. Wspomnijmy sławnego słowianofila Adama Czarnockiego, uczonego historyka Wacława Aleksandra Maciejowskiego czy wybitnego pisarza Placyda Jankowskiego[6], a także głośne przypadki narodowej apostazji: Henryka Rzewuskiego, Wacława Jabłonowskiego, księcia Światopełk-Mirskiego, Adama Gurowskiego czy Piotra Siemaszki[7].

Konkludując: jako neutralny temat badawczy dzieje Bizancjum nie funkcjonują w dziewiętnastowiecznej świadomości polskiej, dylematy religijne rozstrzyga nierzadko (ale nie zawsze) figura „Polaka-katolika", dziedzictwo kulturowe bizantyńskie – przerafinowane przez kultury wschodniosłowiańskie – budzi skrajną niechęć, czego wyrazem jest stosunek do Cerkwi rosyjskiej, prowadzącej akcję budowy świątyń, umacniania hierarchii prawosławnej i administracji, likwidującej systematycznie unię kościelną (tu: synod połocki i rusyfikacyjna działalność Piotra Siemaszki)[8]. Samo słowo „bizantyński" pojawia się jako epitet dyskwalifikujący wartość określanego przedmiotu, synonimiczny wobec negatywnie naładowanego słowa „rosyjski": „Na Uniwersytecie Warszawskim wykładają prawodawstwo bizantyjskie i ta śmieszność, to dziwactwo ogromną część wykładów zajmuje"[9] – pisał w 1878 roku konserwatysta Stanisław Koźmian. Był to pogląd powszechny: nie chodzi mi o samo prawodawstwo, lecz o cały kulturowy dar Bizancjum, którego złowrogą konkretyzacją i emanacją wydawało się wówczas Imperium Rosyjskie.

„Bizantyńskie", czyli złe, obce, wrogie, aż po śmieszne, kuriozalne mogą być: prawo, teologia, historia etc. Łatwo tę tendencję odbioru udokumentować hasłem ze *Słownika języka Adama Mickiewicza*:

> **BIZANTYŃSKI** (6) **Bizantyński** (5), **bizantyjski** (1) *przm*. ◊ *lp.ż.M*. bizantyńska (2), *lm.M.mos*. bizantyńscy (1), bizantyjscy (1), D. bizantyńskich (2) ◊ boję się, żeby te barony nie były tak urojone jak tatarscy królowie i rycerze bizantyjscy, figurujący w romansach Skuderi L_1 322. Tak upadła literatura bizantyńska [*sic*; A_2: Byzantyńskia] *O kryt* 197–8. Przeciwnie, nazywamy pustą retoryczną gawędą [...] owe spory teologów bizantyńskich [A: Byzantynskich] *Pielgrzym*$_{14}$ 23–7. Kiedy tak cesarze bizantyńscy zawiązali stosunki z Lazją czarnomorską, z drugiej strony nie spuszczali też z uwagi pokoleń leskich *HPol* I 667–9. Próżność bizantyńska cieszyła się także, że ma swój oddzielny, własny Kościół. *HPol* II 136–7. Niektóre, greckie, z napisami greckimi, zapewne u kupców bizantyńskich kupiono. *HPol* II 188–9.[10]

[6] Ten ostatni, Placyd Jankowski (1810–1872), profesor Seminarium Duchownego Unickiego, duchowny unicki, prozaik, poeta i tłumacz, przeszedł w 1839 r. na prawosławie, likwidował Kościół unicki, a po roku1863 pisał już po rosyjsku.

[7] Każde z tych nazwisk to inna motywacja, historia ludzka, inna po latach ocena.

[8] Por. A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej na soborze połockim w 1839 roku*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie*..., s. 147–156.

[9] S. Koźmian, *Panslawizm, Polska i traktat w San Stefano*, „Czas" 1878 (cyt. [za:] idem, *Bezkarność. Wybór pism*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył B. Szlachta, Kraków 2001, s. 93).

[10] *Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. naczelni K. Górski i S. Hrabec, t. 1: A–Ć, Wrocław 1962, s. 179.

Nie ma powodu, by w stosunku do tak miarodajnej postaci jak Mickiewicz stosować poprawnościową opcję nakazującą szukanie zbliżenia z „przyjaciółmi Moskalami" za wszelką cenę, a więc także rehabilitacji „bizantynizmu" kultury rosyjskiej. Nie, taką postawę pisarz negował, a szukając dla Rosjan i Rosji miejsca w swej wizji historiozoficznej, potrzebował innej niż bizantynizm idei, na przykład teozofii towianistycznej, *nota bene* i katolicyzm rzymski podważającej jako czynnik kształtujący nowoczesną, dziewiętnastowieczną europejskość. Tym bardziej nie mógł się odwołać do bizantynizmu, kojarzonego w wypowiedziach wyżej przywołanych ze: zmyśleniem, upadkiem literatury, nadętą retoryką teologiczną, pychą i próżnością, prowadzącymi do schizmy kościelnej.

Dopiero z tą świadomością należy pytać: jaki był stosunek dziewiętnastowiecznych Polaków do greckiego powstania lat 1821–1829? Czy rzeczywiście uczucia filhelleńskie to zjawisko tak marginalne w kulturze epoki – w przeciwieństwie do zainteresowania osiemnasto- i dziewiętnastowiecznym hellenizmem? Dalej: czy niechęć do Romeja z Bizancjum, którego antropologicznym następcą okazał się Wielkorusin z Trzeciego Rzymu i sama idea *translatio imperii* rzutowały na obraz Greka w kulturze romantycznej? Jak się mają nastroje protureckie (czy filoturecki) do sympatii filhelleńskich i wolnościowych ruchów słowiańskich, powiązanych – w różnym stopniu i natężeniu – z dziewiętnastowieczną polityką Rosji? To są pytania do historyków. Mnie interesuje tu ikonologiczna perspektywa interpretacji bizantynizmu, której punkt wyjścia stanowią wyobrażenia polskich artystów, głównie romantyków. Żadne objaśnienie tych spraw nie jest jednak możebne bez elementarnego uściślenia zagadnień terminologicznych, trudno bowiem uciec od tezy, iż wykształcony polski czytelnik literatury fachowej na ten temat z trudem orientuje się w tym, czym jest romantyczny filhellenizm, bizantynizm, hellenizm na tle słowianofilstwa, panslawizmu czy filosłowianizmu.

Nie ułatwiają badań czynniki różnego typu – historyczne: przez pięćdziesięciolecie XX wieku rozwijano nade wszystko badania przyjazne relacji polsko-rosyjskich (i to z wielkimi ograniczeniami)[11]; ideowe: wizja romantyzmu, jaką wykreowano w XX wieku, już po odcięciu linią Curzona ziem wschodnich i ideologicznym zduszeniu oficjalnego nimi zainteresowania, to wizja okcydentalistyczna (emigracja), uwzględniająca nad wszystko takie kontrastowe ujęcie romantyki, które akcentuje jej związki z szeroko rozumianą Północą (w opozycji do Oświecenia Winckellmanna, bazującego na wizji śródziemnomorskiej)[12]; wreszcie kulturowe: nie można oprzeć się wrażeniu, iż jest Bizancjum wciąż niewykorzystaną szansą – jako temat – kultury XXI wieku, budzi małe zainteresowanie specjalistów[13], Grecja zaś funkcjonuje jako zbitka wyobrażeń o Helladzie

[11] Zob. R. Łużny, *Być rusycystą w Polsce – dziś*, „Krytyka. Kwartalnik Polityczny" 1989, nr 39, s. 140–154.

[12] Tu niemały wpływ prac Marii Janion: *Gorączka romantyczna* (Warszawa 1975), *Odnawianie znaczeń* (Kraków 1980), *Kuźnia natury* (Gdańsk 1994), *Wampir – biografia symboliczna* (Gdańsk 2002). O Winckellmannie jako twórcy modelu antyku przejętego przez romantyków: M. Kalinowska, *Grecja romantyków*..., s. 11–39 (rozdz.: *Byronowska wizja Grecji*). O Winckellmannie-człowieku zob. H. Mayer, *Odmieńcy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa 2005, s. 231–241.

[13] Por. Cz. Miłosz, *Upadek cesarstwa rzymskiego, czyli coś dla zwolenników śródziemnomorskiego mitu*, [w:] idem, *O podróżach w czasie*, wybór, oprac. i wstęp J. Gromek, Kraków 2004, s. 55: „Załóżmy jednak, że historycy mają rację, przeciwstawiając nędzne początki Europy Zachodniej obfitej kulturze Bizancjum. Pozostaje

archaicznej i klasycznej, dla której zabrakło nawet miejsca w językowej konstrukcji określającej fundament kultury europejskiej: kultury judeochrześcijańskiej, a nie (bo jakże to spamiętać?) judeo-helleno-rzymsko-bizantyńskiej (tu się dopomną o swe miejsce arabiści, turkolodzy, egiptolodzy i orientaliści). Na takim tle filhellenizm to zjawisko zapoznane, którego częścią pozostaje jeszcze mniej znany bizantynizm, co kwituje popularne encyklopedyczne hasło:

> **filhelleni** (z gr. – przyjaciele Greków), inicjatorzy i działacze ruchu solidarności z Grecją w okresie walk o niepodległość tego kraju (1821–29). Zakładali, głównie w zachodniej Europie, tak zwane stowarzyszenia przyjaciół wolności, których zdaniem było organizowanie składek pieniężnych na zakup broni i szerzenie propagandy na rzecz walczącej Grecji. Do filhellenów należał miedzy innymi Ludwik I Bawarski, a także G.G. Byron, który 1823 udał się do Grecji, by wziąć udział w powstaniu[14].

Konia z rzędem – i to z greckiego rydwanu – temu, kto odwołując się do tej popularnej definicji, znajdzie jakikolwiek związek filhellenizmu z dziewiętnastowiecznym bizantynizmem czy słowianofilstwem. Czy więc czymś, co charakteryzuje zespół tak – z pozoru! – obcych kulturze polskiej, egzotycznych cech, warto się zajmować? Warto choćby dlatego, że ani romantyczny paradygmat kultury polskiej nie należy do przeszłości, ani tym samym ta jego część, którą tworzy fascynujący i bolesny spadek po Bizancjum i dziewiętnastowieczne heroiczne perypetie Polaków i Greków.

Na tak blado zarysowanym tle filhelleńskim jeszcze mizerniej prezentuje się rozumienie Bizancjum i jego dziejów. Kultura polska nie tym się wyróżnia, iż przejmuje w XIX stuleciu negatywny stereotyp po europejskim Oświeceniu (o czym potem), ale i tym, iż na Bizancjum przenosi całą niechęć, odium, którym otaczana jest kultura obca, a nawet gorzej – kultura źródłowa dla znienawidzonej kultury agresora: carskiej Rosji. Tyle mówi też niemal marginalna etymologia ze słownika Aleksandra Brücknera:

> **Bizancjum**, nazwa tracka miasta, w którem w końcu światowładny bizantynizm urósł, Carogród[15].

Tą samą niechęcią tchną definicje i określenia „bizantyńskości" w dwudziestoleciu międzywojennym. Jak w uczonej dysertacji *Państwo antyczne i jego renesansy* Jana Wereszczyńskiego, gdzie już tytuł rozdziału o Cesarstwie Wschodnim jest wymowny: *Spaczenie państwowości rzymskiej*. *Bizancjum*. Sam organizm państwowy jawi się jako doskonała forma państwa nepotycznego, absolutnego i totalitarnego:

> Drobiazgowe wnikanie państwa w życie społeczeństwa, wysoko rozwinięty etatyzm, kontrola społeczeństwa na każdym kroku, wymagają naturalnie całej armii urzędników; urzędnicy ci – zwłaszcza wobec głęboko sięgającej ingerencji państwa w życie gospodarcze, oraz skomplikowanych zadań politycznych – muszą się specjalizować, posiadać gruntowną wiedzę zawodową. W budowie tych urzędów wprowadzono zróżnicowanie na niezmierną ilość szczebli w hierarchji biurokratycznej, przy oparciu

pytanie, dlaczego w naszej świadomości, widocznie stronniczo prozachodniej, Bizancjum tak mało istnieje? Pokażcie mi, pisał jakiś konserwatywny Rosjanin, bodaj Leontjew, inne państwo, które trwałoby tysiąc lat, nie ulegając żadnym poważniejszym wewnętrznym zmianom. Ale my prawie nic o nim nie wiemy, najwyżej coś słyszeliśmy o ikonoklazmie [...]".

[14] *Filhelleni*, [hasło w:] *Popularna Encyklopedia Powszechna*, red. nacz. J. Pieszczachowicz, Kraków–Warszawa 2001, t. 4: E–Gpu, s. 277.

[15] A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wstęp Z. Klemensiewicz, Warszawa 1957, s. 28.

> organizacji administracyjnej na najdalej idącej centralizacji. Każda sprawa, każdy szczegół zaczyna i kończy się na osobie władcy, otoczonego nimbem teokratycznym, w imieniu którego jednak rządzi z reguły kamaryla wysoko płatnych, nietyle urzędników państwa, jak raczej osobistych sług cesarza, o ściśle oznaczonych, różnorodnych tytułach i szczegółowo przypisanych dystynkcjach w stroju[16].

Nie odmawiając temu państwu doniosłej roli w przekazywaniu dziedzictwa greckiego i wschodniego, Wereszczyński utrwalił wizję bizantyńskiej satrapii, postrzegając w niej prawzór nowożytnego państwa „policyjnego":

> Jest to zatem nawrót od światopoglądu rzymskiego do wzorów starożytnego Wschodu, Grecji, Bizancjum, a częściowo i renesansu włoskiego"[17].

Negatywnego pierwiastka nie pozbyto się jednak nawet w dwudziestowiecznych definicjach bizantynizmu, bizantyńskości. W okresie dwudziestolecia międzywojennego – szczególniej w encyklopedycznych wydawnictwach katolickich ganiono w bizantynizmie *de facto* prawosławie i wschodnią ortodoksję. W Polsce komunistycznej kamieniem obrazy stały się pierwiastki feudalne w dziejach Bizancjum przedstawianego jako archaiczny model teokracji:

> **bizantynizm** *m IV*, *D*. -u, *Ms*. ~zmie «zespół właściwości ustroju, życia, obyczajów cesarstwa bizantyjskiego»: Istniał ścisły związek treściowo-ideologiczny pomiędzy feudalnym systemem władzy i abstrakcyjną, formalistyczną sztuką bizantynizmu. *Mat. Studiów Szt*. 2, 1950, s. 27. // SW[18].

Im bliżej jednak współczesności, tym rozumienie bizantynizmu okazuje się bardziej ulegać symplifikacji. „Bizantyński" znaczy teraz tyle, co synonim słowa „przepych" i antonim „umiaru":

> **bizantyznim** *m* IV, D. -u, Ms. ~zmie, blm «zespół cech właściwych dla kultury, sposobu życia, obyczajów cesarstwa bizantyjskiego»[19].
>
> **bizantyjski** ~scy, przym. od Bizancjum: Δ Sztuka bizantyjska «sztuka chrześcijańskiego wschodu, oficjalna sztuka kościoła ortodoksyjnego z głównym centrum w Bizancjum (V–XV w.), której tradycje przetrwały w sztuce ruskiej i bałkańskiej do XIX w.; charakteryzowało ją zamiłowanie do przepychu i bogactwa dekoracji, wyczucie koloru, monumentalność»[20].
>
> **bi·zan·tyj·ski**, *·scy*, rzadziej **bi·zan·tyń·ski**, *·scy*. 1. **Bizantyjskie** jest to, co dotyczy Bizancjum. ... *sztuka bizantyjska... ... cesarz bizantyński*. ◊ **bi·zan·tyj·skość**, D. *·ś·ci*. *Jest poetą szczęśliwie łączącym dwa pierwiastki: bizantyjskość i łacińskość*. 2. **Jako bizantyjskie** określamy to, co się charakteryzuje przepychem. *Oszołomiony stanął u progu tej bizantyjskiej komnaty*[21].

Zanika więc odziedziczony po XIX stuleciu zespół negatywnych skojarzeń związanych z Bizancjum jako podstawą wrogiej kultury rosyjskiej, ustrojem teokratycznym,

---

[16] A. Wereszczyński, *Państwo antyczne i jego renesansy*, wyd. 2 przerobione, Lwów 1934, s. 94.

[17] Ibidem, s. 131. Bezpośredni kontekst wywodów o Bizancjum stanowią tu faszystowskie Włochy i Niemcy oraz sowiecka Rosja.

[18] *Słownik języka polskiego*, red. naczelny W. Doroszewski, zastępca red. naczelnego S. Skorupka, Warszawa 1958, t. 1: A–Ć, s. 538.

[19] *Słownik języka polskiego*, red. nauk. M. Szymczak, Warszawa 1978, t. 1: A–K, s. 171.

[20] Ibidem.

[21] *Inny słownik języka polskiego PWN*, red. naczelny M. Bańko, Warszawa 2000, t. 1, s. 101.

cezaropapizmem, prawosławiem i modelem sprawowania polityki. Ów wyrugowany stereotyp powraca jednak na początku XXI wieku, wiążąc się znów z neoimperialną polityką Rosji po epoce Borysa Jelcyna i za rządów Władimira Putina. Ani dzieje Bizancjum, jego kulturowy rdzeń grecki, ani związki między ruchem filhelleńskim a ideami romantycznymi nie funkcjonują jednak w powszechnej polskiej świadomości. Jest to poniekąd naturalne, biorąc pod uwagę wstrząsowy charakter polskich doświadczeń historycznych, ich związek z Moskwą jako Trzecim Rzymem. Ale takoż jest to niezbyt zaskakujące, jeśli uwzględnimy niezmierne skomplikowanie i uwikłania orientacji kulturowych, ideowych i historiozoficznych: prolatynistycznej i antyrosyjskiej (czyli: antybizantyńskiej), prosłowiańskiej i antycarskiej, zarazem darzących sympatią walczących Greków i wspominających z nostalgią wielowiekowe nie tylko wojny, ale i związki z państwem Osmanów. Jest to konglomerat pojęć, sympatii i animozji trudny do rozwikłania.

II. Pojęcia: hellenizm, filhellenizm, bizantynizm

Niestety wciąż, jak wskazywaliśmy, w badaniu opisywanych zjawisk mamy do czynienia z dużym zamętem pojęciowym, z wzajemnym przenikaniem się treści pojęć takich, jak: neo-hellenizm, filhellenizm, bizantynizm oraz ich negatywnych odpowiedników: hellenofobii, mishellenizmu, bizantynofobii. Próba uporządkowania terminologii – bodaj na potrzeby badań nad XIX wiekiem – nie jest prosta. Niewątpliwie pojęciem najszerszym jest tutaj *hellenizm*, który rozumiemy jako zainteresowania kulturą, dziejami oraz dziedzictwem kultury greckiej w świecie nowożytnym. Na tle tak sformułowanej, najpojemniejszej definicji można by przyjąć definicję węższą, określającą *hellenizm romantyczny* jako ograniczony czasowo do drugiej połowy wieku XVIII (korzenie prądu) i pierwszej połowy wieku XIX (pełnia) prąd kulturowy, którego istotną cechą jest zainteresowanie kulturą, historią i cywilizacją antyczną greckiego Śródziemnomorza; prąd ten w nowy sposób – zarówno w opozycji, jak też jako kontynuacja – odnosi się do oświeceniowego spojrzenia na antyk grecki, którego to spojrzenia najpełniejszym wyrazem pozostaje Winckelmannowski model interpretacji sztuki, skupiony na Grecji klasycznej.

Na tym tle hellenizm romantyczny wyróżnia: hermeneutyczne podejście do wszystkich kultur europejskich, próba głębokiej, na poziomie symbolicznym, syntezy kultury Północy (uznawanej do niedawna za konstytutywny wyróżnik romantyki europejskiej) z kulturą Południa, nade wszystko jej grecką częścią, w której romantyzm odkrywa i reinterpretuje również dziedzictwo Grecji archaicznej z jednej strony i Bizancjum ze strony drugiej. Formułując swoją wizję Hellady, romantyzm poszerza – w stosunku do Oświecenia – zakres kulturowej penetracji na tym obszarze, zamienia metodę, hermeneutyzuje podejście, w końcu modernizuje je, wpisując „temat grecki" w szeroki kontekst zagadnień związanych z nowożytnym pojęciem narodu, refleksją o stylu, ideologią (choćby: wizja Niemiec jako dziedzica klasycznej Grecji, Moskwa jako Trzeci Rzym).

Na tak wykreowanym podłożu pojęciowym można dopiero pytać o filhellenizm, rozwijający się w świadomości Zachodnioeuropejczyków właśnie dlatego także, iż wiek XVIII zapoczątkował całą modę na kulturę grecka, rozwinął naukowe badanie spuścizny helleńskiej (szczególnie w Niemczech). Tematyka grecka wkracza więc do Polski niejako z czterech kierunków. Z Zachodu jako pogłos niemieckiej hellenistyki (tu Gotfryd Ernest Groddeck)[22], z ziem wschodnich jako rodzimy odgłos Bizancjum, wyrasta z bezpośrednich kontaktów podróżniczych z Grecją, a także wkracza ze Wschodu jako agresywny element kultury bizantyńsko-ruskiej. Nieprzypadkowo podkreślam perspektywę okcydentalistyczną. W zachodnioeuropejskich syntezach romantyzmu próżno szukać odnotowań dziejowych wypadków w Polsce (powstania listopadowego na przykład) czy w krajach bałkańskich. Zachód interesuje Rosja i to w wąskim zakresie tematycznym: Katarzyna Wielka jako orędowniczka Oświecenia, epoka napoleońska, Petersburg, kozacy, system carski[23]. Tymczasem za sprawą takich wielkich artystów jak Byron (i jego zmityzowana śmierć w Mesolongi) czy Delocroix, autor *Rzezi na Chios* i *Grecji na ruinach Mesolongi*, albo Ingres, twórca *Apoteozy Homera* – otóż za sprawą tych artystów i pod wpływem rozbudzonych jeszcze przez Oświecenie sympatii prohelleńskich i ogólnowolnościowych wszystkie kompendia sztuki romantycznej odnotowują na przykład: 1) pod datą 1827: „Battle of Navarino: French, British and Russian fleets defeat Ottoman Turkish navy, healding Greek independence"[24]; 2) pod rokiem 1822: „En Gréce, début de la guerre de libération. Les Turcs massacrent les insurgés de l'île Scio (Chios)"[25]. Konsekwencją entuzjazmu, sympatii liberalnej części Europy jest definicja filhellenizmu:

> **Philhellenism** – Term used for the sympathy and support, practical and moral, given by other Europeans to the Greeks in their War of Independence (1821–8) against the Ottoman Empire[26].

Zwróćmy uwagę na użycie tu słowa „Europejczyk": fundamentalny rdzeń zakresu tego pojęcia odnosi się do mieszkańców Zachodu. Inne jest bowiem w zachodnim kontekście znaczenie tego prądu, inny jego czas trwania (jest on, podobnie jak polonofilizm, który wybuchł po stłumieniu powstania listopadowego, zjawiskiem krótkotrwałym)[27], odmienny wreszcie kontekst polityczny i ideologiczny, wiąże się bowiem ze skomplikowaną polityką mocarstw zachodnich i Rosji w basenie śródziemnomorskim, zwróconą nade wszystko przeciwko słabnącej Turcji (epoka tanzymatu, odnowy,

---

[22] Wciąż aktualna monografia: K. Mężyński, *Gotfryd Ernest Groddeck. Profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*, Gdańsk 1974.

[23] Zob. obraz Rosji u Herdera, de Staël, Woltera; por. *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006.

[24] D.B. Brown, *Romanticism*, London–New York 2001, s. 432.

[25] I. Ciseri, *Le Romantisme 1780–1860: la naissance d'une nouvelle sensibilité*, Milano 2003; Paris 2004, s. 376.

[26] D.B. Brown, *Romanticism*…, s. 426.

[27] Zob. P. Roguski, *Die Rezeption des polnischen patriotischen Liedes in der deutschen revolutionär-demokratischen Bewegung der Vormärz Periode*, [w:] idem, *Aufsätze zur polnischen und deutschen Romantik*, München 1996, s. 67–84; P. Roguski, *Tułacz polski nad Renem*, Warszawa 1981.

reform)[28], jest ponadto skojarzony z interesami handlowymi. Sympatie filhelleńskie mają u swej podstawy jeszcze oświeceniowej proweniencji deklaracje liberalne, zaś w swym wyrazie społecznym i artystycznym kształt romantyczny (entuzjazm, sympatetyczne podejście do tematów greckich, próby „bycia Grekiem", pochwała wolności). Niewątpliwie sympatie progreckie mają u źródeł mniej lub bardziej uświadomione założenie, iż walka o wolną Grecję jest walką o wyzwolenie źródeł kultury ogólnoeuropejskiej, jest długiem spłacanym wobec twórców wielkiej kultury. W tym sensie wiedza o Grecji wyrosła na gruncie oświeceniowego i romantycznego hellenizmu musiała być nieporównanie większa niż realne pojęcie Zachodnioeuropejczyków o Grecji nowożytnej czy tej z lat 1820–1850, którą postrzegano przez pryzmat wydarzeń wolnościowych, ale którą słabo znano (lub często nie znano w ogóle). Filhellenizm romantyczny można zdefiniować jako prąd polityczny i kulturowy wyrosły na gruncie wydarzeń greckich lat 1822–1830, powstania greckiego nade wszystko. Jego manifestację ideową są ogólnoeuropejskie przejawy idei wolnościowych, irredentystycznych i liberalnych. W sztuce romantycznej funkcjonuje on jako idea, której nośnikiem jest temat powstań greckich; wyrazem owego tematu staje się także czasem pewien styl estetyczny – związany z romantycznym historyzmem, egzotyzmem i orientalizmem – szczególnie widoczny w malarskich wizjach nowożytnej Grecji.

To określenie filhellenizmu europejskiego nie może być w pełni funkcjonalne w odniesieniu do ogromnego obszaru kultury środkowo-, południowo- i wschodnioeuropejskiej (Polska, Węgry, Bałkany, Rosja). Co więcej: nie jest ono funkcjonalne w odniesieniu do żadnej ze wskazanych kultur i we wzajemnych relacjach tych kultur . Co innego bowiem znaczy Grecja nowożytna dla Rosjanina dziewiętnastowiecznego[29], czym innym jest dla Polaka, a już całkiem odmiennych sensów nabiera w oczach narodów bałkańskich, tworzących po stuleciach tureckiego panowania swą narodową nowożytną tożsamość w opozycji i do kultury tureckiej, i częściowo greckiej (ucisk ze strony kleru greckiego i jego dominacja na Bałkanach)[30]. Można by mówić śmiało o filhellenizmie słowiańskim czy szerzej wschodnioeuropejskim w tym znaczeniu, w jakim jego odmienność wyznacza fakt kulturowego i religijnego samookreślenia się nacji tej części Europy w odniesieniu do Rzymu, ale nade wszystko do Konstantynopola, do tradycji grecko-bizantyńskiej. Filhellenizm w wariancie wschodnioeuropejskim cechuje więc: związek z problemem kulturowego samookreślenia, tożsamości w rozumieniu nowożytnego, dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu; pewna doraźność polityczna, gdyż jest to filhellenizm

[28] Por. J. Reychman, *Dni świetności i klęski Turcji*, Warszawa 1962, rozdz. 7.

[29] Zob. A.M. Stanisławskaja, *Rossija i Grecija w konce XVIII – naczale XIX wieka. Politika Rossii w Joniczeskoj Respublikie 1798–1807 g.*, Moskwa 1976; J. Czubaty, *Rosja i świat. Wyobraźnia polityczna elity władzy imperium rosyjskiego w początkach XIX wieku*, Warszawa 1997, rozdz. 3: *Zakres geograficzny wyobraźni*. Zob. rozprawę Urszuli Cierniak *Bizancjum Rosji a rosyjskie pojmowanie bizantynizmu* w niniejszym tomie (s. xx–xx).

[30] Zob. T. Dąbek-Wirgowa, *Obraz Greka w piśmiennictwie bułgarskim i macedońskim*, [w:] *Prace na XII Międzynarodowy Kongres Slawistów w Krakowie, 1998. Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze*, kom. red. J. Kornhauser, J. Macheta, L. Suchanek, Warszawa 1998 („Z Polskich Studiów Slawistycznych", Seria 9); G. Minczew, *»Watykańscy szpiedzy« i zdrajcy narodu w XIX wieku w Bułgarii*, [w:] *Obraz zdrajcy i szpiega w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, Warszawa 1999.

narodów albo podbitych, albo kształtujących dopiero narodową samoświadomość, albo imperialnych; przewaga treści ideowych nad wątkami estetycznymi (jest to temat i wyrażona idea, a nie styl nowogrecki – są tu wyjątki); romantyczny filhellenizm wschodnioeuropejski określa i modyfikuje wobec zachodniego rodzimość w kulturach słowiańskich pierwiastków greckich w ich bizantyńskim ukształtowaniu[31].

W aspekcie chronologicznym: o ile dla Europy Zachodniej w najwęższym znaczeniu filhellenizm to prąd zapoczątkowany wydarzeniami lat trzydziestych XIX wieku i obecny jeszcze w latach czterdziestych jako ich echo, odbicie (w wersji dużo szerszej: aż po wojnę krymską i 1855 rok), o tyle dla Słowian problematyka powstań greckich pozostaje – jako prefiguracja, postfiguracja, wzór, antywzór itp. – ważna aż do końca XIX wieku i powstania mapy Europy po I wojnie światowej[32].

Można wyróżnić nadto trzy – zasadniczo odmienne – kręgi znaczeniowe pojęcia filhellenizm na terytorium kultur środkowo- i wschodnioeuropejskich: 1) krąg wąski: filhellenizm to zainteresowanie powstaniami greckimi i wydarzeniami prowadzącymi do niepodległości kraju, związane z latami 1820–1830 (lub szerzej od końca XVIII wieku do wojny krymskiej), mające odbicie w kulturze europejskiej; 2) krąg szerszy: filhellenizm to zainteresowanie wszystkim, co greckie, która to sympatia do Grecji owocuje entuzjazmem filhelleńskim lat trzydziestych, w tym znaczeniu hellenizm i filhellenizm stanowią całość, filhellenizm jawi się jako ukoronowanie fascynacji Helladą, a nawet jako jej nowa forma, w konsekwencji czego niemożliwe jest rozumienie i badanie filhellenizmu bez badania i rozumienia hellenizmu *et vice versa*.

Wreszcie krąg (synchronicznie i diachronicznie) najszerszy: 3) filhellenizm to prąd kulturowy wyrastający w Europie w trzecim dziesięcioleciu XIX stulecia na podglebiu helleńskich fascynacji i liberalnych zainteresowań Oświecenia i Romantyzmu (Europa Zachodnia), a także ściśle związany z tradycją i zdeterminowany przez greko-bizantyńskie dziedzictwo kulturowe i cywilizacyjne narodów oraz państw Środkowej, Wschodniej i Południowej Europy, określony przez ich wolnościowe aspiracje, stosunek do Turcji z jednej i do Rosji z drugiej strony.

W tym sensie jest to temat i problem Słowiańszczyzny. W tym sensie – najogólniejszym, przyznajmy – nie jest dopuszczalne badanie filhellenizmu bez analizy najgłębszego kontekstu historyczno-kulturowo-cywilizacyjnego, jaki dla ludów słowiańskich od VIII (Państwo Wielkomorawskie – chrzest Mojnira I w 831 roku, Bułgaria – Borysa w 866 roku), IX–X (ziemie polskie, chrzest Mieszka I – 966 rok) i X wieku (chrzest Rusi Włodzimierza Wielkiego w 988/989 roku) stanowiło samookreślenie się tych kultur wobec łacińskiego Rzymu i greckiego Konstantynopola oraz w następstwie tego ukształtowanie się specyficznej łacińskiej, bizantyńskiej bądź łacińsko-bizantyńskiej for-

[31] Zob. *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski, M. Figura, Poznań 1999.

[32] Niezwykle ważne wydarzenia dla kultur słowiańskich to Wiosna Ludów, wojna krymska, traktat w San Stefano (19 II 1878) i kongres berliński (13 VI–13 VII 1878). Por. *Traktat w San Stefano i kongres berliński*, [w:] T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1970, s. 196–198. Kontekst grecki: J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, *Historia Grecji*, Kraków 2005.

macji kulturowej[33]. Interpretację filhellenizmu dziewiętnastowiecznego – w krajach słowiańskich trwającego aż do realnego kresu wieku XIX – rozpoczynamy więc nieuchronnie z uwzględnieniem tego kontekstu historii, którego zasadniczym wydarzeniem było przyjęcie chrztu z Rzymu lub z patriarchatu konstantynopolitańskiego. Fundament refleksji nad romantycznym filhellenizmem w krajach słowiańskich stanowi więc *romantyczny bizantynizm*, zjawisko z wszech miar specyficzne i nie mające odpowiednika zachodnioeuropejskiego. Czy na pewno? – zapyta ktoś.

Na pewno. Oświecenie europejskie, jak wiemy, tworzy negatywny stereotyp Bizancjum, który jest tak silny, iż przenika nawet świadomość wychowanych na ideach racjonalistycznych wschodnio- i środkowoeuropejskich elit słowiańskich: polskiej, rosyjskiej i czeskiej (inna rzecz: Południowi Słowianie). Wielekroć ten stereotyp omawiano: jego *signum* jest nienawiść do Bizancjum u Woltera, pokwitowana paradoksalnie wizją Konstantynopola w *Kandydzie*. Konstantynopola, który choć zwie się Konstantynopolem, u Woltera jest w powiastce w istocie tureckim Stambułem, opisanym przychylnie. Toteż w usta reprezentanta kultury pozachrześcijańskiej, Turka i muzułmanina – starego derwisza – wkłada autor *Henriady* i dramatu *Mahomet* główne przesłanie utworu: apologię pracy, uprawiania swego ogródka i manifest swoistego agnostycyzmu wobec celu ludzkiego życia (przypowieść o okręcie)[34]. Bardziej złożony, ale i najbardziej prominentny okazał się nie Wolterowski, lecz Gibbonowski obraz Bizancjum, pokwitowany niezliczonymi opiniami o degeneracji i degrengoladzie rzymskiego ducha w Cesarstwie Wschodnim, do czego miało się też przyczynić zaakceptowane w edykcie mediolańskim przez Konstantyna Wielkiego chrześcijaństwo[35].

Edward Gibbon reprezentuje w gruncie rzeczy niezwykle złożony obraz stosunku do tematu, zagadnienia, które stało się pasją życia, a może i obsesją. Schyłek i upadek Cesarstwa Rzymskiego to przykład nie badawczej i osobistej idiosynkrazji wobec Bizancjum, lecz egzemplum postawy, jaką zwykliśmy określać jako *Hassliebe*, miłość-nienawiść. Inna sprawa, że dzieło Anglika odczytano w Europie jako naznaczone bizantofobią, negatywny zaś obraz Bizancjum (o czym potem) ugruntował Hegel swymi wykładami z filozofii historii. Wszakże i na Zachodzie raz po raz pojawiają się dzieła nawiązujące do obrazu Bizancjum w sposób niestereotypowy, by przywołać tu słynny obraz wiszący obecnie w Luwrze: Delacroix *Zdobycie Konstantynopola* z roku 1840[36].

---

[33] Por. I. Ševčenko, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, Warszawa 1996; T. Conley, *Byzantine Culture in Renaissance and Baroque Poland*, Warszawa 1994; *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, Warszawa 1992; *Idee Europy w kulturze XX wieku*, red. A. Kramkowska, E. Nofikow, A. Tadaj, Białystok 2005.

[34] Zob. Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*, Wrocław 1982.

[35] E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1782.

[36] D.B. Brown, *Romanticism*…, s. 296: „For Louis-Plilippe's new historical galleries at Versailles he painted a characteristically independent, if not actually subversive account of *The Taking of Constantinople by the Crusaders*. Depicting the climax of the Fourth Crusade, largely a French initiative, this might have been thought a glorious theme, as well as a nod towards that latter-day crusader Napoleon. But the campaign had been fatally tarnished by the pillage it visited upon Constantinople, and Delacroix allows his victors no pleasure in their conquest".

Trudno jednak mówić o zachodnioeuropejskiej sympatii, bodaj współczuciu, do Bizantyńczyków i ich kultury, choć takie uczucia dzieło Delacroix wyraża, uczucia, którymi darzy malarz mordowanych przez Krzyżowców konstantynopolitańczyków. Romantyczne zafascynowanie Bizancjum, mające apogeum w sztuce modernistycznej, wyrasta z zainteresowania tym, co było elementem składowym tematu-stereotypu Bizancjum w Oświeceniu: wątkami perwersyjnymi, egzotyką i okrucieństwem, erotyzmem i despotyzmem, a zatem skrajnościami historii i kultury Bizancjum. Pokwitowaniem tak pojętego obrazu jest w świecie zachodnim rozdział zatytułowany *Bizancjum* w monografii Mario Praza *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej* (1930). Jej katalog tematyczny godny jest przywołania choćby marginalnego, pokazuje bowiem ogromny zakres bizantynizmu zachodnioeuropejskiego, jego związek z dekadentyzmem, egzotyzmem i eklektyzmem, bizantynizmu będącego „monumentalnym wyrazem dekadenckiego gustu"[37]. Pełnia tego dekadenckiego bizantynizmu przypada w drugiej połowie XIX stulecia i z filhellenizmem łączą go postaci Byrona i Delacroix, zaś biograficznie przejście od wolnościowych wątków filhelleńskich do zachodnioeuropejskiego wątku bizantyńsko-dekadenckiego znajdziemy w libertyńskich motywach biografii Byrona, nawet w stroju, w jakim go przedstawiano, w szeroko rozumianym bizantyńskim i orientalnym sztafażu literatury osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej, ściśle ze sobą łączącej w orientalnym temacie i w treści liberalno-libertyńskie idee (*Wathek* Williama Beckforda, *Sofa* Crébillona-syna, na przykład), w końcu – także – obrazach Delacroix (*Śmierć Sardanapala*) i Theodore'a Géricault (*Turek Mustafa*).

Zupełnie innym zjawiskiem jest romantyczny bizantynizm kultur środkowoeuropejskich narodów słowiańskich. Asymiluje on elementy (z Zachodu) bizantynizmu zachodniego, ale w dość niewielkim stopniu. Jako zjawisko w swej wersji niemieckiej czy francuskiej jest on bowiem czymś sztucznym, wymyślonym i nieautentycznym, gdy tymczasem Bizancjum jako część ich własnej historii, dziedzictwo przyswojone bądź odrzucone stanowi nieodmiennie substancję kulturowego, cywilizacyjnego krwioobiegu

[37] Zawartość rozdziału: „1. Sztuka Gustawa Moreau. – 2. Salome Moreau i Huysmansa. – 3. Kobieta fatalna u Moreau. Helena wśród konających. – 4. Salome Wilde'a. Ten sam temat w ujęciu Heinego i Flauberta. Banville. Laforgue. – 5. Herodiada Mallarmégo, jej symboliczna wymowa. Herodiada i Salambo. – 6. »Lasciva est nobis pagina, vita proba«. – 7. Sadyzm i katolicyzm u francuskich dekadentów. – 8. Huysmans. Jego zamiłowanie do »bolesnego« krajobrazu. Gilles de Rais. – 9 Barbey d'Aurevilly. – 10. Villiers de l'Isle-Adam. –11. Joséphin Péladan i jego »éthopée«. Okultyzm dekadentów. Temat hermafrodyty. Androgyn Leonarda da Vinci. »Perwersyjna« interpretacja »prymitywów«. Powieść rosyjska. Wagner. – 12. Elémir Bourges: *Le Crépuscule des Dieux*. – 13. Druga »éthopée« dekadentyzm: powieści Catulle Mendésa. – 14. *Monsieur Vénus* Rachilde'y. – 15. Wpływy rosyjskie. Dostojewski. – 16. *Trés russe* Jean Lorraina, *Les Noronsoff*. – 17. Dorian Gray i Monsieur de Phocas. Walter Pater i angielscy dekadenci. *Under the Hill* A. Beardsleya. Lorrain i Moreau. *Buveurs d'ames*. – 18. Perwersyjne baśnie. – 19. Rémy de Gourmont. – 20. Marcel Schwob. – 21. Barrés. Jego »bolesne« krajobrazy. – 22. André Gide. – 23. Félicien Rops i satanizm. Lubieżność i śmierć. – 24. Poezja po Baudelairze. Maurice Rollinat. Albert Samain. R. de Montesquiou. Renée Vivien. Parodie: *Les Déliquescences d'Adoré Floupette*; *The Decadent to his Soul*. Verlaine. – 25. Żale nad końcem kultury łacińskiej. Tout décade... Bizancjum. Paul Adam. – 26. Najbardziej monumentalna postać dekadentyzmu: A'Anunzio. *Le Laudi* i Vittoriale" (cyt. [za:] M. Praz, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, przeł. K. Żabolicki, wstęp M. Brahmer, Warszawa 1974, s. 541–542).

tych ludów. Jest źródłem rozterek (narody bałkańskie), fundamentem kultury (Rosja, Ukraina), częścią kultury własnej i zarazem fundamentem cywilizacji śmiertelnego wroga w Polsce (Rosja), częścią taką darzoną nienawiścią, iż elementy bizantynizmu jako antywzorca kulturowo-ustrojowego Polacy przenoszą jeszcze w XX stuleciu na wszelkie totalitarne ich zdaniem ruchy, czego wynikiem znana praca Feliksa Konecznego (1862–1949) *Bizantynizm niemiecki*[38].

Bizantynizm wschodnioeuropejski także określają węższe i szersze ujęcia: 1) w ujęciu najwęższym: bizantynizm to zainteresowanie kulturą i historią Cesarstwa Wschodniego: jako taki jest w pierwszej połowie XIX wieku przedmiotem badań historycznych, tematem historiograficznym; 2) w ujęciu szerszym oznacza zainteresowanie całym kompleksem zjawisk: historią i kulturą Bizancjum, ale w kontekście jego dziedzictwa na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej: religią (prawosławie, unici, kościoły ormiańskie), duchowością, zagadnieniami języka i stylu; w tym wymiarze Bizancjum wkracza do literatur narodowych jako temat wtedy, gdy pojawiają się w nich zagadnienia tożsamości, chrztu państwa, wyboru obrządku, wątki cyrylometodiańskie, wreszcie pewna wizja świata, którą można by nazwać słowiańską emanacją, formą, kontynuacją światopoglądu (światoobrazu i światoodczucia) bizantyńskiego[39]. Finalnie w zakresie najszerszym: 3) bizantynizm to ogół zagadnień związanych ze spadkiem kulturowo-cywilizacyjnym, historycznym Bizancjum, które prócz wymiaru ściśle historycznego a) obecnego w piśmiennictwie słowiańskim u Adama Naruszewicza, Nikołaja Karamzina, Joachima Lelewela, Franciszka Szafarzyka czy Jerneja Kopitara, wymiaru kulturowo-religijnego i tożsamościowego b) mają nader bolesny wymiar polityczny w świecie słowiańskim. Światu, który inaczej ustosunkowywał się do dziedzictwa Grecji i Bizancjum (tego historycznego i dziewiętnastowiecznego) w Polsce, inaczej w Rosji, Czechach, a inaczej w Bułgarii, gdzie niechęci do Turków towarzyszyła niechęć do duchowieństwa greckiego, Greków w ogóle, przy powszechnej świadomości, iż kultury te dokonały wyboru Bizancjum jako „ojca chrzestnego" swych dziejów[40]. W Polsce „bizantynizm" był owym „faktem" kulturowym dla całej wschodniej kultury (ziemie ruskie, białoruskie, litewskie), zarazem negatywnym antymodelem cywilizacyjnym, który trafnie oddaje chyba niemiecka – jedna z nielicznych – encyklopedyczna definicja bizantynizmu jako takiego:

> **Byzantinismus**, das im Oström. Reich seit Konstantin d. Gr. ausgebildete Verhältnis von Staat und Kirche, dessen typische Vertreter Theodosios II. und Justianian find. Es beruht auf dem Gedanken der Verbindung von Staat und Kirche derart, daß der Staat der Kirche als einer Staatsanstalt bedeutende

[38] F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, Kraków 2005, Wyd. Ostoja, s. 40. W internetowej Wikipedii w 2006 r. nie znajdziemy hasła *Bizantynizm*; jest za to *Bizantynizm niemiecki* (http://pl.wikipedia.org/wiki/Bizantynizm_niemiecki).

[39] J. Maślanka, *Tradycje cyrylo-metodiańskie w polskiej literaturze romantycznej*, [w:] idem, *Z dziejów literatury i kultury*, Kraków 2001; H. Krukowska, *Bóg Mickiewicza na tle apofatyzmu wschodniego chrześcijaństwa*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie…*, s. 329–338; J. Ławski, *Temat cyrylometodiański w pismach historycznych Adama Mickiewicza*, [w:] *Tradycja chrześcijańska Wschodu i Zachodu w kulturze Słowian*, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006 (*Musica Antiqua Europae Orientalis 14*, vol. 2: *Acta Slavica*), s. 171–186.

[40] M. Grigorowa, *Chrzest Bułgarii i Polski: między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem. Obrazy Rzymu i Konstantynopola*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie…*, s. 105–118.

> Privilegien gewährt, die Untertanen zwingt, der Kirche anzugehören, und Andersgläubige verfolgt; anderseits aber der Staat auch einen beherrschenden Einfluß auf die Kirche, selbst das Dogma ausübt (der Kaiser oberster Bischof) und die Würdenträger der Kirche als Staatsbeamte auffaßt. Dieses System, im 4. bis 6. Jahrh. in Byzanz ausgebildet, kehrt im Abendland in entsprechenden Erscheinungen wieder. Nach dem strengen Zeremoniell am byzant. Hofe bezeichnet man als B. kriecherische Unterwürfigkeit und Schemeichelai gegenüber Höherstehenden, bes. Fürsten[41].

Związek władzy kościelnej i świeckiej, absolutyzm, lizusostwo – to wszystko źle brzmiało w polskim uchu. Do odrzucanych wartości należały także: bizantynizm ideologiczny i historiozoficzny (idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu), bizantynizm jako wzorzec kulturowy, religijny, cywilizacyjny (akceptowany przez serwilistycznie nastawionych wobec Rosji, często przez nią opłacanych slowianofilów, jak Wacław Aleksander Maciejowski, autor *Historii prawodastw słowiańskich*), jako wzorzec stylowy w literaturze, sztuce (styl bizantyński jako pompatyczno-niejasny, niechęć do architektury cerkiewnej w jej wydaniu imperialnym, do wznoszonych na siłę w Królestwie Polskim cerkwi prawosławnych, co przyniesie po 1918 roku odwet w postaci ich burzenia)[42]. Poza religijną literaturą unicką i prawosławną nie ma chyba w polszczyźnie dziewiętnastowiecznej stylistycznego wzorca bizantynizmu (pozytywnego, bo może być negatywny)[43]. Natomiast całą literaturę dziewiętnastowieczną (i tę poromantyczną) przenika bizantynizm jako problem ideowy, polityczny i religijny, zagadnienie samookreślenia wobec Bizancjum, jego politycznego, mitycznego spadkobiercy (Rosji) i fanatycznego, łacińskiego wroga: Polski, postrzeganej jako wieczny buntownik, Judasz Słowiańszczyzny, jezuicki szpieg i emisariusz Rzymu, koń trojański łacinników w bizantyńsko-ortodoksyjnej Troi Słowiańszczyzny.

Tak rozumiany problem bizantynizmu wyznacza opcję oglądu kultur rosyjskiej i polskiej przez inne narody słowiańskie. Najogólniej i z uproszczeniem: Rosja staje się w spojrzeniu Bułgarów, Serbów, i sprotestantyzowanych Czechów, Słowaków (Ludovit Štur)[44] oparciem politycznym oraz ambiwalentnie, zmiennie ocenianym wzorcem kulturowym. Polska jest obrazem kraju wywołującego najskrajniejsze oceny w łonie pojedynczych kultur: od potępieńczych ataków ze strony słowianofilów i panslawistów do entuzjazmu, naśladownictwa (choćby wzorów spiskowych, bałkański wallenrodyzm antyturecki w powieściach Teodora Tomasza Jeża)[45], sympatii (stosunek do prelekcji, do

---

[41] *Der Große Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden*, fünfzehnte, völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus' *Konversations-Lexikon*, Dritter Band: Ble–Che, Leipzig 1929, s. 578–579.

[42] Zob. W. Kołbuk, *Kwestia »polonizacji« Cerkwi prawosławnej w Polsce międzywojennej*, [w:] *Tradycja chrześcijańska*..., s. 71–80.

[43] Zob. rozprawę Piotra Chomika *Z Bizancjum do Rzeczypospolitej. Metropolita kijowski Grzegorz Camblak (1415–1419) i jego działalność cerkiewna* w niniejszym tomie (s. xx–xx); prace Aleksandra Naumowa i Antoniego Mironowicza.

[44] L. Štur, *Wybór pism*, przeł. H. Janaszek-Ivaničková, E. Madany, A. Czcibor-Piotrowska, oprac. H. Janaszek-Ivaničková, Wrocław 1983. Tu: skrajnie rusofilska rozprawa *Słowiańszczyzna i świat przyszłości* (wyd. 1867) .

[45] Zob. W. Ratajczak, *Teodor Tomasz Jeż* (*Zygmunt Miłkowski*) *i wiek XIX*, Poznań 2006, rozdz. 1, cz.: *Wobec wallenrodyzmu*, s. 61–71. Zob. też pracę Marcina Bajki *Obraz Greka w powieściach »bałkańskich« Tomasza Teodora Jeża. Rekonesans* w tym tomie (s. xx–xx).

Les Slaves Mickiewicza)[46]. Pojawiają się one u Słowian Południowych, ale i wśród rosyjskich filokatolików; niewolne są jednak od ambiwalencji: rodzącą się tożsamość słowacką, wyjątkowo przy tym rusofilską, niepokoją sympatie polsko-węgierskie manifestowane od (to przesada) wieków średnich, a ukoronowane Wiosną Ludów na Węgrzech w 1848 roku[47]. Bułgarzy interesują się profesurą Mickiewicza w Collège de France, ale niechętnie patrzą na misję Mickiewicza w Turcji (1855 rok, pobyt w Burgas), jako obojętną wobec ich aspiracji narodowo-wolnościowych[48].

W optyce polskiej neguje się cały bizantynizm ideologiczny, misję Rosji jako protektora Słowian, szerzej – ludów bałkańskich (tu i Rumunia); rosyjski bizantynizm postrzega się jako wrogi i agresywny w obszarze religijnym: walki przeciw unitom, dziedzictwu Unii Brzeskiej 1595 roku[49]. Zarazem jest to żywy element z Kresami związanej kultury polskiej (bohater IV cz. *Dziadów* to unicki paroch).

Kultura polska od drugiej polowy XVIII wieku i w całym wieku XIX z nieufnością odnosi się do wszelkich prób szerzenia ideologii jedności słowiańskiej. Jest ona, owa jedność, w sporym stopniu akceptowana jako postulat i pełna dumy wizja mityczna, pradziejowa (Lech, Rus i Czech), ale już zdecydowanie odrzucana, gdy mowa o próbie ufundowania pod kuratelą Rosji wspólnej wizji cywilizacji i kultury Słowian na fundamencie dziedzictwa Bizancjum, uznawanego za dziedzictwo źródłowe. Była to wizja mamiąca i atrakcyjna: wizja Słowian – postrzeganych jako naród Kopernika – zamieszkujących cały kontynent od Adriatyku, Bałtyku po Ocean Spokojny. Kultura polska wobec tych projektów przyjmuje najogólniej mówiąc trzy stanowiska w trzech różnych okresach: 1) lata rozbiorów i porozbiorowe do 1830 roku: okres tendencji filosłowiańskich, kształtujących się na fali naukowego zainteresowania dziejami Słowian, ich etnogenezą, to wtedy pojawia się hipoteza chrztu Polski z Bizancjum jeszcze przez chrztem w 966 roku Mieszka I; filosłowianizm ma charakter ostrożny, wynika z uznania faktu rozbiorów, realistycznie zakłada (czasową!) koegzystencję Polski i Rosji[50]; 2) lata dwudzieste i po powstaniu listopadowym: okres krystalizowania się słowianofilstwa; ma ono odbiór dwudzielny: zainteresowania słowianofilów (Adam Czarnocki, „Ziewonia", czescy uczeni) budzą sympatię jako postulat naukowy (i takież wywołują spory), jako irracjonalna wizja „narodu słowiańskiego", natomiast zostają bezwzględnie potępione, gdy wyprowadza się z nich wnioski dotyczące polityki (prymat Rosji w Słowiańszczyźnie), kultury (źródło Bizancjum, najlepsza realizacja w Rosji), religii (prymat prawosławia),

[46] Por. J. Rapacka, *Adam Mickiewicz a romantyzm chorwacki*, „Pamiętnik Słowiański" 54 (2004), z. 2; J. Goszczyńska, *Rzekomy mesjanizm utworu Štura »Starý a nový věk Slováků«*, ibidem.

[47] Zob. o Lelewelu jako odkrywcy *Kroniki*: R. Grzesik, *»Kronika polsko-węgierska«. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999.

[48] B. Biołczew, *Po drugiej stronie mitu. Adam Bernard Mickiewicz. Pomiędzy aureolą wieszcza i homo ludens*, przeł. C. Juda, Kraków 2003. Tu: bułgarski punkt widzenia na misję poety w Konstantynopolu.

[49] W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992; idem, *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*, Lublin 1992.

[50] Nadal aktualna monografia: Z. Klarnerówna: *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, rozdz. 1 i 2.

historii i przyszłości[51]. I jeszcze: 3) tendencje panslawistyczne po 1848 roku: zostają w Polsce zdecydowanie odrzucone[52], a za punkt wyjścia przyjmuje się inne wizje historiozoficzne roli Słowian, choćby zbudowaną na teozofii Andrzeja Towiańskiego wizję Mickiewicza z IV kursu paryskich wykładów. Była ona niejako echem spojrzenia tużporozbiorowego, akcentującego konieczność współdziałania Słowian i panslawizmu.

Tyle o wschodnioeuropejskim, polskim bizantynizmie dziewiętnastowiecznym. Czy jest on tylko figurą sporów politycznych, wojny? Otóż nie, jeśli istnieje coś takiego jak bizantynizm romantyczny w odmianie polskiej, to jego *differentia specifica* stanowi historiozoficzny temat refleksji nad narodzinami i upadkiem Cesarstwa Wschodniego, najsilniej obecny w takich tematach polskiej literatury romantycznej, jak: epoka Konstantyna Wielkiego i edykt nantejski, narodziny chrześcijańskiej Europy (i pararelnie: chrzest Polski – skąd?), wielka schizma i wcześniejsza schizma Focjusza (tu: próby jedności, Sobór Ferraro-Florencki, zdobywanie Moskwy i *Moscowia* Antonia Possevina i jego misja u cara, Moskwa a papiestwo, Unia Brzeska, w końcu – temat upadku Bizancjum (tu: Warna, wątki tureckie), który staje się figurą upadku w ogóle, także Rzeczypospolitej. Refleksja historiozoficzna o Cesarstwie Zachodnim i Wschodnim (rozkwit – zmierzch) przechodzi w Polsce nieodmiennie w medytację nad relacjami dwóch krajów Słowiańszczyzny: Polski i Rosji. Jako pre- i post-figura jest Bizancjum obrazem carskiej Rosji, sposobem egzemplifikacji metod działania Opatrzności w Historii przez wielkie „H", rozumianej w metahistorycznym i prowidencjalistycznym sensie jako pole aktywności człowieka i Boga. W tym wymiarze pojawiają się też akcenty sympatii dla schyłkowego Bizancjum (patrz teksty o Warnie, opis upadku Miasta w Mickiewicza wykładzie XXX kursu II w Collège de France) jako figury heroizmu oraz ostoi – wprawdzie spaczonego przez bliskowschodnie herezje – chrześcijaństwa. Jako model heroiczny Bizancjum jest też kojarzone z irredentą Greków lat 1822–1830, z tym, że ta droga nowożytna to jakby szczęśliwy wariant greckiego losu, pełen wzniosłych aktów ofiary (zobacz *Lambra* Słowackiego), które przynoszą wolność Grecji.

Polacy jednak w XIX wieku nie potrzebowali importowanych wzorców heroicznych, nawet greckich, dość tu było staropolskich, barskich, kościuszkowskich, napoleońskich doświadczeń[53]. Ani Bizancjum, ani budzący duże zainteresowanie Grecy nowożytni w konkretnym wypadku raczej nie byli wzorem. Natomiast filhellenizm (i bizantynizm w tym wąskim sensie) wzmacniał nastroje wolnościowe. Konkludując: bizantynizm romantyczny to zainteresowanie kulturą, cywilizacją, historią Bizancjum oraz kulturowym spadkiem Bizancjum (prawosławie, model władzy, ideologia), które w literaturze

[51] Zob. A. Witkowska, *»Ja, głupi Słowianin«*, Kraków 1980; A. Giza, *Słowianofile rosyjscy wobec kryzysu bałkańskiego w latach 1875–1878*, Wrocław 1982; A.F. Kola, *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*, Łódź 2004; M. Ruszczyńska, *Ziewonia. Romantyczna grupa literacka*, Zielona Góra 2002.

[52] Por. rozprawę jeszcze z 1916 r.: L. Kulczycki, *Panslawizm a sprawa polska*, Kraków 1916. Por. myśl Stanisława Koźmiana przywołaną w naszym tekście.

[53] Zob. kuszącą hipotezę Zofii Stefanowskiej o filhelleńskiej genezie *Reduty Ordona* w przywołaniu Jerzego Axera w niniejszym tomie (*Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej*, s. xx). Wydaje się, iż finał wiersza Mickiewicza ma źródło w utworze Jana Czeczota (piszę o tym [w:] *Ironia i mistyka, Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, Białystok 2005, s. 186–187).

polskiej ma wymiar nade wszystko historiozoficzny, polityczny i ideologiczny, ściśle związane jest w owym aspekcie z problematyką słowiańską w jej czworakim wydaniu: rosyjskim, małoruskim (ukraińskim), czeskim, bałkańskim. Zjawisko to ma szersze ramy czasowe (1813–1864 lub 1755–1918)[54] w kulturach Słowian. Nade wszystko związane jest ze stosunkiem do historycznego fenomenu Bizancjum (330–1453), do jego kulturowej schedy (w aspekcie historycznym) i zagadnienia narodowego samookreślenia Słowian, ich autoidentyfikacji, który to temat ma żywy wydźwięk polityczny i religijny w całym XIX wieku.

Jeszcze kilka uwag do tematu:

I. Filhellenizm i bizantynizm romantyczny pozostają w ścisłym, ale niesymbiotycznym związku: bizantynizm jako problem polityczny osłabia wydźwięk ruchu filhelleńskiego jako będącego – podobnie jak odrodzenie słowiańskie na Bałkanach – pod kuratelą i w polu zainteresowania imperium rosyjskiego. Jednakoż entuzjazm filhelleński wzmacnia zainteresowanie Bizancjum, co nie znaczy: polepsza jego ocenę. Sam filhellenizm wyrasta z podglebia zainteresowań helleńskich, ale nie niweczy stereotypu Bizancjum, ani nie osłabia zainteresowania łacińskością kultury polskiej. Stereotyp negatywny jest silny aż po wiek XXI i obejmuje właściwie wszystkie dziedziny: od religii[55] po filozofię[56]. Nieoryginalność i wtórność, lękliwość intelektualną wzmocnioną przez archaiczną strukturę klasową zarzuca kulturze Bizancjum jeszcze *Sowietskaja Istoriczeskaja Encikłopedija* :

> Идеология господств. класса, хотя и сохраняла внешне антич. традиции, отвергла антич. идеал гармонич. развтия свободной личности; в ее основе лежал церк. аскетич. идеал принижения плоти перед духом, выражающий в конечном счете идею смирения. Деспотич. характер визант. гос-ва имел своим следствием установление строгого контроля за идейной жизнью, порождавшего сервилизм пзред власть имущими и безудержное восхваление правящего императора, господство трафаретных образов и словосочетаний, боязнь смелой мысли[57].

– zapominając, iż i sowiecką Rosję uznano za zlaicyzowaną mutację bizantynizmu jako idei prawno-ustrojowej[58]. Ten stereotyp z kolei w wersji zachodnioeuropejskiej ma

---

[54] Gdy myślę o pierwszych cezurach, wyznaczają je: kres epoki Napoleona i powstanie styczniowe, w ujęciu wąskim: okres między powstaniem greckim a wojną krymską, w ujęciu najogólniejszym: czasy od drugiego rozbioru Polski aż po świt niepodległości. Por. M. Bajko, *Kresy, Bizancjum i »życie nowe« w »Wicie« Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie*..., s. 595–612.

[55] Zob. jako przykład pozytywny: *Bizancjum*; *Bizantyjska liturgia*; *Bizantyjska muzyka*; *Bizantyjska sztuka sakralna*; *Bizantyjska teologia*, [hasła w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2: *Bar–Centuriones*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1989, s. 624–646.

[56] Przykład negatywny: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2000, t. 1, hasło P. Jaroszyńskiego: *Bizantyjska filozofia*, s. 590: „Bizantyjczycy, nie wnosząc nic oryginalnego do filozofii, nasączyli ją mocno wpływami orientalnymi, a to miało swoje konsekwencje dla Zachodu, albowiem za sprawą Plethona i Bessariona platonizm Psellosa, pozostającego pod wpływem neoplatończyka Proklosa, oddziałał silnie na renesans wł., a później europejski".

[57] *Sowietskaja Istoriczeskaja Encikłopedija*, red. główny E.M. Żukow, t. 3: *Waszyngton–Wiaczko*, Moskwa 1970, hasło: *Wizantijskaja kultura*, s. 420.

[58] Nie jest to aż taki mit, jak sądzą niektórzy rosjoznawcy.

wyraźnie okcydentalne źródła, wynikał z megalomanii Zachodu, który z kolei to Romejowie uznawali za barbarzyński i nieokrzesany:

> Mimo to Bizancjum wciąż nosi na sobie negatywny stygmat, opinię organizmu politycznego, którym kierowały skomplikowane intrygi i machinacje, korupcja i słabość – cechy te odzwierciedlają nie tylko racjonalistyczne poglądy Oświecenia, ale też rasowe i kulturowe przesądy krzyżowców. Opinie na temat Bizantyńczyków, których rycerze wypraw krzyżowych uważali za bogatych i zniewieściałych, chytrych i perfidnych, były zwierciadlanym odbiciem przesądów i ignorancji samych Bizantyjczyków na temat Zachodu[59].

Trudno w kulturze polskiej po dziś dzień o znaczące dzieła na temat Bizancjum (choć mamy *Quo vadis*). Nie sposób w syntezach literatury polskiej znaleźć hasła, którego treść oddawałaby polską specyfikę spojrzenia na tak ważną część naszych dziejów i kultury. Im bliżej Europy „naddunajskiej", tym większy też stopień rozpoznania zjawiska na Węgrzech, w Bułgarii czy Serbii.

II. Badanie tej problematyki winno bezwzględnie uwzględniać, iż tak w Europie Zachodniej, jak w Środkowo-Wschodniej istnieje problem: niechęci do kultury greckiej w ogóle (mishellenizm), pooświeceniowego spadku antybizantyńskiego (bizantynofobia) skojarzonych u Polaków z rusofobią. W ogóle kultura europejska (i jej spadkobiercy) wykształca pięć postaw wobec Bizancjum w zależności od kryterium siły wpływu Cesarstwa na kultury narodowe: 1) postawę tożsamości, pojawiającą się tam, gdzie Bizancjum odegrało rolę centrum cywilizacyjnego, źródeł kultury (Rosja, Serbia, Bułgaria); 2) postawę wyboru; kraje od Bałtyku do Adriatyku, które dokonywały wyboru między Rzymem a Bizancjum i ostatecznie wybierały z obu źródeł (Chorwacja, Węgry, Czesi, Państwo Wielkomorawskie, Ukraina, Białoruś, Rumunia, Mołdawia); 3) postawa odrzucenia i zarazem przyswojenia pewnych elementów historii lub spadku Bizancjum (tu: Włochy, Węgry, Polska, Litwa, Finlandia (tak!); 4) postawę spotykaną w krajach, w których Bizancjum pełni rolę egzoterycznej kultury, asymilowanej w kategoriach tematu i stylu marginalnego, peryferyjnego bądź egzotycznego i orientalnego (tu: Francja, Anglia, Niemcy, Republika Wenecka, Niderlandy); 5) stanowisko występujące w krajach kulturowo obojętnych (Skandynawia Zachodnia) oraz krajach i środowiskach kultur niechętnych rzadko wrogich (pozaeuropejskie kontynuacje kultury europejskiej). Polska ma tu bardzo specyficzne miejsce jako kraj „zawsze wierny" łacińskiemu Rzymowi, wrogi Rzymowi Trzeciemu, a jednocześnie mający korzenie także wschodnie, grecko-bizantyńsko-ruskie. Sam problem chrztu Polski musi być tu rozpatrywany w trojakim uwikłaniu: „koronnym", litewskim i ruskim (Ukraina)[60]. To problem wyboru Rzymu lub Bizancjum w obecnej Polsce, Litwie, Ukrainie (a też Białorusi).

III. Specyfikę polskiego filhellenizmu i bizantynizmu romantycznego określa nader pozytywny stosunek w XIX wieku Polaków do Turcji. Wiąże się on ze wspólnotą losu historycznego, z orientalnym ukierunkowaniem kultury staropolskiej, a przede wszystkim z jedną z modnych w okresie romantyzmu paralel historycznych (Polska – Italia,

[59] J. Haldon, *Bizancjum. Zarys dziejów*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa 2006, s. 190.

[60] Zob. M. Kosman, *Miedzy Zakonem Krzyżackim, Rusią i Polską (początki chrystianizacji)*, [w:] idem, *Orzeł i Pogoń. Z dziejów polsko-litewskich XIV i XX w.*, Warszawa 1992, s. 79–101.

Polska – Hiszpania, ale już mniej wyraźna lub słabiej zbadana: Polska – Grecja...), czyli paralelą Polska – Turcja. Oba państwa i narody pogrążone w kryzysie postrzegane są od czasów saskich jako wzajem ustawione nieantagonicznie. Co więcej: romantyzm tworzy mit Turcji, która nigdy nie uznała rozbiorów Polski:

> W wieku XIX powstała nawet legenda, utrzymująca się długo że Turcja nigdy nie uznała rozbiorów Polski. Istotnie nie ma formalnego aktu prawnego, w którym Porta zajęłaby pozytywne stanowisko wobec dokonanej na Polsce zbrodni. Ale od tego daleko do demonstracji, o której szeroko w Polsce opowiadano, jakoby sułtan przyjmując korpus dyplomatyczny zawsze zapytywał manifestacyjnie: „A gdzie jest poseł Lechistanu?" – i zawsze otrzymywał odpowiedź wielkiego wezyra: „Najjaśniejszy Panie, poseł Lechistanu z powodu ważnych przeszkód nie zdążył jeszcze przybyć". Fakt, że legenda ta utrzymywała się tak długo, dowodzi pełnych sympatii i nadziei nastrojów społeczeństwa polskiego względem dawnego przeciwnika[61].

Pisarze polscy są w znaczącej większości turkofilami, a sympatia okazywana chwiejącej się potędze Turcji wywołuje rozdźwięk w relacjach z Grekami i Słowianami z Bałkanów, ma też wyrazisty wydźwięk antyrosyjski. Nawrót romantyków *ad fontes*, do staropolszczyzny, ma też swój wymiar w apologii tematu tureckiego i turecczyzny w dziewiętnastowiecznej literaturze aż po *Cecorę* Kazimierza Glińskiego (1850–1920)[62]. O dziwo, zainteresowanie Grecją powstańczą, Bizancjum, Turcją i Orientem ściśle się u Polaków łączy, wiążąc się z próbą głębokiej hermeneutyki inny kultur[63], z zerwaniem z oświeceniowym etnocentryzmem, europocentryzmem i uniwersalizmem, a w konsekwencji z podróżniczą ekspansją romantyków, którzy ślady Hellady i Bizancjum tropią, interpretują i wartościują od fińskiej północy, poprzez Rosję i Syberię, po Kaukaz, po Sycylię, Egipt, Palestynę, Hiszpanię i Maroko, czego nie byłoby bez (*sic*!) z jednej strony postępu cywilizacyjnego w technice podróży, a z drugiej bez traumy syberyjskich zsyłek i bałkańskich wojen.

IV. Hellenizm, filhellenizm i bizantynizm to zjawiska odrębne, ale połączone. Trudno zrozumieć filhellenizm romantyków bez hellenizmu Oświecenia i bizantynizmu środkowo- i wschodnioeuropejskiego i na odwrót. O ile jednak, jak w wypadku Leszka Dunina Borkowskiego istnieje w polskich realiach możliwość przejścia od filhelleńskich sympatii, na początku pozy, do pełnego utożsamienia się z Grekiem, do wejścia w skórę Greka, o tyle nie znam przypadku kogoś, kto chciałby zostać lub stał się z wyboru Bizantyńczykiem w Polsce. To możliwe w Rosji. Ale nie w Polsce. Co daje do myślenia.

---

[61] J. Pajewski, *Buńczuk i koncerz. Z dziejów wojen polsko-tureckich*, Warszawa 2006, s. 165. Zob. także: M. Bałczewski, *Turcja a upadek Polski w XVIII wieku*, [w:] *Oświeceni wobec rozbiorów Polski*, red. J. Grobis, Łódź 1998, s. 263–282.

[62] K. Gliński, *Cecora. Powieść historyczna z pierwszej połowy XVII w.*, Warszawa 1902.

[63] Istotę tej hermeneutyki głęboko ujmuje: M. Kalinowska, *Słowo wstępne* oraz *Wokół Mickiewiczowskiej hermeneutyki kultury antycznej w wykładach lozańskich. Próba sformułowania pytań*, [w:] *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003, s. 9–20; 195–204.

III. Ucieczka od stereotypów

Szczególną rolę w romantycznej filozofii historii odgrywała interpretacja wydarzeń historycznych, opisujących przemiany kulturowe, religijne i cywilizacyjne w epoce schyłku i upadku Cesarstwa Rzymskiego (upadek Rzymu), a także w erze narodzin chrystianizmu i kultury wieków średnich. W oglądzie tych wydarzeń specjalną uwagę koncentrowano na dziejach Cesarstwa Zachodniego i Rzymu, na wydarzeniach i postaciach powiązanych z epoką ekspansji chrześcijaństwa: pierwszych gminach chrześcijańskich, prześladowaniach z czasów Nerona, ustanowieniu papiestwa i jego relacjach z władzą świecką, procesach „inkulturacji" barbarzyńskich przybyszów z germańskiej Północy w romańskim, śródziemnomorskim świecie Południa. Świadectwa literackie fascynacji epoką Wielkiego Przełomu – oglądaną z najprzeróżniejszych perspektyw – znajdziemy w *Irydionie* Krasińskiego, w prelekcjach lozańskich i paryskich Mickiewicza, w *Notatkach z mitologii*, *Notatkach z historii*, *Notatkach etno-filologicznych*, dramatach i poezjach Norwida, a ponadto – w dalece przetworzonej formie – w motywach liryków i dramatów Słowackiego, nawiązujących do dziedzictwa śródziemnomorskiego (*Agezylausz*, wiersze mistyczne, *Król-Duch*).

Już jednak w drugiej połowie XIX wieku utrwaliło się przekonanie, iż kultura romantyczna zainteresowana była t y l k o dziejami i kulturą Cesarstwa Rzymskiego. W odniesieniu do dziejów i dorobku cywilizacyjnego Cesarstwa Wschodniego ustalił się pogląd, że romantycy przejęli w całości negatywne wyobrażenie Bizancjum, stereotyp kulturowy Cesarstwa Wschodniego, stworzony w XVIII wieku przez Oświecenie. Określał on w sposób dyskredytujący kulturę i historię greckiej części Imperium Rzymskiego. Niemałą rolę w kształtowaniu tej wizji odegrały opinie Woltera, piszącego o wschodnim okrucieństwie Bizancjum, o „wściekliźnie dusz", fanatyzmie i „absurdalnych" sporach teologicznych, toczonych na terenach Cesarstwa między IV a IX wiekiem (i Mickiewicz pisał o „pustej retorycznej gawędzie" teologów w Bizancjum). Współkreował ową ciemną wizję kultury bizantyńskiej także Edward Gibbon jako autor *Zmierzchu i upadku Cesarstwa Rzymskiego* (1776–1788). Konstytutywne elementy oświeceniowego wyobrażenia to: „uroczysta i napuszona powaga", „przepych w połączeniu z wymowną symboliką", wirtuozeria pozbawiona artyzmu, skostniałość formalna i intelektualna, gigantyzm i przerost formy nad miałką treścią, grandilokwencja, obecność elementów azjatyckich w kulturze, upodrzędnienie kobiety w życiu społecznym[64]. Historię Bizancjum postrzega się zarówno przez pryzmat jałowych kontrowersji teologicznych, jak i upodobania warstwy rządzących Cesarstwa do wyrafinowanych intryg pałacowych, zakończonych rzeziami politycznych oponentów, a także skłonności do seksualnej perwersji.

Ów czarny obraz państwa bizantyńskiego utrwaliły w kulturze dziewiętnastowiecznej *Wykłady z filozofii dziejów* Hegla, w których z pasją atakował on Cesarstwo Wschodnie jako twór kulturowo i cywilizacyjnie nietwórczy, jako ślepe, pozbawione perspektyw rozwoju i skazane na zagładę wcielenie Ducha Dziejów (*Weltgeist*). W ujęciu niemieckiego

[64] Por. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984, s. 11 i n.

filozofa Bizancjum to nie „objawienie w sposób oczywisty geniusza greckiego w jego chrześcijańskim wymiarze" (Paul Evdokimov)[65], lecz zdegenerowany moralnie i ideowo epizod w procesualnym wcieleniu się Ducha Dziejów w organizmy państwowe i wielkie postacie dziejotwórcze.

Im większej idealizacji kultura niemiecka poddawała kulturę starożytnej Grecji, tym marniejszych kształtów w jej oczach nabierała myśl, kultura czy historia Bizancjum. Jeśli więc Grek klasyczny jako figura, wzór antropologiczny cechował się samymi walorami, uosabiając geniusz, głębię symboliczną, życie zgodne z naturą i nieograniczoną wprost siłę oddziaływania na wyobraźnię potomnych:

> Dlatego właśnie dominującym rysem ich umysłowości, rysem, który wymieniłoby się zawsze, mając nazwać bodaj jedyną ich cechę charakterystyczną, jest poczucie szacunku i radości, czerpane z umiaru i równowagi w przyjmowaniu najszlachetniejszych choćby i najwznioślejszych pierwiastków, lecz przyjmowaniu ich tylko tam, gdzie harmonizują one z całością. Dysproporcja między istnieniem wewnętrznym i zewnętrznym, która tak często dręczy współczesnych, acz skądinąd przysparza im licznych wstrząsów i porywów, była Grekom zupełnie obca. Nie znali oni zawieruchy myśli i odczuć, za którymi nie nadąża żadne wyrażenie; co zaś nie dawało się samorzutnie i naturalnie umieścić w podwójnym królestwie życia i poezji, wykraczało poza ich bezchmurny, słoneczny horyzont[66].

– to Grek bizantyński uosabia kulturowy regres, powierzchowność duchową, którą usiłuje nadrabiać retorycznym czy stylistycznym ornamentem i gigantomanią, wreszcie jest okazem – jakże zdumiewającym – mieszkańca Grecji nieatrakcyjnego dla mieszczańskiej kultury Zachodu, wchłaniającej od XVIII wieku kulturowe zdobycze cywilizacji pozaeuropejskich, z Chinami i Ameryką włącznie.

W świetle tej proklamacji naturalnym wydaje się twierdzenie, iż nawet Rzym, ten gigant, którego następnie zniszczy nawała północnych barbarzyńców, ani nie miał pełnego prawa do kulturalnego i intelektualnego spadku po Helladzie, ani nawet nie był wyższą formą śródziemnomorskiej kultury. Rzym to świetnie uzbrojony zbrodniarz, który fizycznie unicestwiwszy cywilizację helleńską, nie wniósł się już na wyższy szczebel w rozwoju sztuki, kultury:

> Gdyby Grecji nie zniszczyli Rzymianie, zatem lud potężny, zorganizowany i już ucywilizowany, lecz wędrowne hordy barbarzyńców podobne tym, które spustoszyły sam Rzym, albo gdyby pogromcy Grecji nie przywłaszczyli sobie tak wielu skarbów greckiej sztuki, co uczynili zresztą w sposób prymitywny i bezprzykładnie barbarzyński, dla nas pozostałoby już z tego nader niewiele. Wpływy greckie biorą więc u nas początek w momencie, gdy do Greków zbliżyli się Rzymianie; atoli ramię Rzymu nigdy nie wyciągało się w innym celu, niż by ujarzmić albo zdruzgotać.
>
> Od tej pory Hellada do tego stopnia splotła się z Lacjum, że jeszcze teraz trudno postawić nogę na ruinach Rzymu, nie rozpamiętując ze wzruszeniem tego kraju potraktowanego przez los bardziej jeszcze okrutnie niż Italia, kraju spustoszonego przez barbarzyńców. I tak oto Rzym i Hellada, połączone w jedną nazwę starożytności klasycznej, przeszły w czasy nowożytne; przez długi okres niezbyt

[65] P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 14.

[66] W. von Humboldt, *Historia rozkładu i upadku wolnych państw greckich*, [w:] idem, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, wybór i przekład E.M. Kowalska, przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 2002, s. 27.

> dokładnie i starannie rozróżniano, co należy do ducha greckiego, a co do rzymskiego; i dziś nieraz myli się je ze sobą[67].

Wobec takich twierdzeń wartościujących i dystynktywnych naturalne są już – niejako z nich wyprowadzone – tezy dotyczące Bizancjum: ponieważ Roma jako całość to zdegenerowana forma cywilizacji Śródziemnomorza, tedy Bizancjum stanowi dziką i ślepą odrośl źródłowej, krynicznie czystej cywilizacji Grecji klasycznej, a przeto jest też *sui generis* tworem zdegenerowanym trzeciego stopnia. Po upadku Hellady zdegenerowany i upadły Rzym wydaje z siebie Cesarstwo Wschodnie, które pada nieuchronnie u progu Renesansu, nawet pomimo prób powrotu do helleńskich źródeł[68]. Tę nieuniknioność klęski trafnie oddaje Hegel. Historiozof konkludował:

> Państwo to pozostaje w trwałym stanie niepewności i przedstawia jako całość przejmujący wstrętem obraz słabości, gdzie niskie, a nawet wręcz niedorzeczne namiętności stoją na przeszkodzie pojawieniu się wielkich myśli, czynów i jednostek. Bunty wodzów, obalanie cesarzy bądź przez wodzów, bądź przez intrygi dworaków, zabójstwa lub otrucia cesarzy, dokonywane przez ich własne małżonki lub synów, kobiety oddające się wszelkiej rozpuście i sromocie – oto obrazy, które ukazuje nam historia[69].

Również polscy osiemnasto- i dziewiętnastowieczni podróżnicy po ziemi greckiej i obszarze Środziemnomorza szukali nade wszystko iluzorycznego i podszytego sentymentalizmem wspomnienia o Grecji Fidiasza czy Platona, mniej już uwagi poświęcając dziedzictwu Bizancjum, mimo iż jego pozostałości widzieć mogli nie w samym Stambule, w Azji Mniejszej czy na Bałkanach, ale w Wenecji, na Sycylii, Malcie, nawet w Maroku. Konstatowano zazwyczaj obecną nędzę podbitej Grecji, cofając się pamięcią aż do epoki rzymskiego zniewolenia Hellady, czasem wspominając „drugi" upadek Grecji w upadku Bizancjum. Jeśli wojażer polski – tej klasy, co znakomity Aleksander Sapieha – widział Grecję podbitą, to – jak luminarze XVIII wieku w Niemczech – podkreślał jej nieśmiertelność jako kultury, której już tylko nędzną imitacją byli Rzymianie, bo: „Ani Fidiasza, ani Praksytela naród ten nie wydał: więcej życzę, jak się spodziewam, aby nowe ich do Paryża przeniesienie szczęśliwsze skutki sprawiło"[70].

---

[67] Tamże, s. 111.

[68] Por. J. Carpentier, *Od jedności do zróżnicowania – wielkie przełomy (V–XV w.)*, [w:] *Historia świata śródziemnomorskiego*, pod red. J. Carpentiera, F. Lebruna, przeł. A. Pierchała, Wrocław 2003, s. 146: „Wobec tego stopniowego zaciskania pętli, czego koniec, przynajmniej naszym zdaniem, jest łatwy do przewidzenia, życie Bizantyńczyków wydaje się ograniczać do działań intelektualnych i artystycznych, a zwłaszcza do życia religijnego. Życie intelektualne cechuje się powrotem do najczystszych źródeł hellenizmu. To w tym właśnie duchu cesarz Manuel II tworzy w XIV w. uniwersytet w Konstantynopolu, Muzeum powszechne, do którego ciągną Grecy i Łacinnicy. Jednocześnie, za przykładem Mistry, nadal buduje się kościoły według tradycji bizantyńskiej z coraz bardziej wyrafinowanym wystrojem. Na XV w. przypada apogeum życia pustelniczego i zakonnego na górze Atos, gdzie znajduje się wtedy około 30 klasztorów. W każdym z nich żyje 1000 mnichów. Rozwija się szkoła mistyczna, hezychazm, zaznaczająca silnie pobożność bizantyńską, która przyczyniła się jeszcze bardziej do oddalenia od Kościoła rzymskiego".

[69] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstęp T. Kroński, Warszawa 1958, t. 2, s. 189–190.

[70] A. Sapieha, *Podróże w krajach słowiańskich odbywane*, oprac. T. Jabłoński, Wrocław 2005, s. 363.

Widziano więc i Grecję rozkradaną w imię muzealnych korzyści przez rywalizujące w basenie Morza Śródziemnego mocarstwa. Grecja-ruina, Hellada wyobrażona, znana z lektur nijak się jednak miała do tego, co oglądali podróżnicy: do rumowisk i obojętności współczesnych mieszkańców, do naturalnych i dokonanych przez historię zniszczeń. Wreszcie w tej pustce, w pustyni zniszczenia rozlegał się jakiś przeraźliwy, zgrzytliwy, kakofoniczny dźwięk, który wyzwalał zmieszanie tak obcych kultur, jak klasyczna kultura grecka i „okupacyjna" kultura turecka. W Konstantynopolu podróżnicy polscy – śladem europejskich: de Chateaubrianda, Lamartine'a, Byrona[71] – dostrzegali nade wszystko... jego „konstantynopolitańskość", a więc grecki rdzeń, ale zaraz potem miejski, orientalny polor jako Stambułu (tureckie 'miasto'; z greckiego *είς την πόλιν* [*is tin polin*] – 'do miasta')[72]. Tworzyła się w ten sposób miła potem romantycznej duszy mitologia tureckiego Orientu jako kulturowo-symbolicznego palimpsestu, atrakcyjnego zarówno dla oświeconego umysłu jako przykład względności i zmienności kultur, ich wewnętrznych metamorfoz, jak i dla romantyków, dostrzegających w Drugim Rzymie albo elementy topiki wanitatywnej (wszystko mija, przeminął i Konstantynopol), albo alegoryczną wizję własnych wyobrażeń historiozoficznych.

Oświeceni, jak Jan Potocki, widzieli w Stambule i kulturze tureckiej bliski wykwit Orientu, skarbnicę (często samemu zmyślanych) wschodnich tematów i opowieści[73]. Romantycy – szczególnie polscy – zechcieli na Drugi Rzym spojrzeć jak na symboliczną sygnaturę treści historiozoficznych: nawet Cesarstwo upadło! Ale upadając – i to powód romantycznego zaambarasowania – przekazało swe imperialne insygnia w ręce Moskwy, gdzie na gruncie kultury skażonej przez pierwiastki azjatyckie, tatarsko-mongolskie, owe idee bizantyńskie wyrodziły się w upiorną mutację idei imperialnej. W Trzeci Rzym. Przeciw któremu oni, polscy romantycy, podjęli krucjatę. Jeszcze wspomniany Sapieha widział, zwiedzając Delfy, tylko Grecję zrujnowaną:

---

[71] Zob. D. Borne, *Europa ponownie odkrywa Morze Śródziemne* (*1815–1945*), [w:] *Historia świata śródziemnomorskiego*…, s. 241: „Orient Chateaubrianda jest nieskomplikowany. Z jednej strony cały przesiąknięty kulturą starożytną i chrześcijańską stara się on wskrzesić przeszłość. Najciekawszymi momentami podróży są te, które wzbudzają jednocześnie emocje i pasje erudyty, w czasie wędrówki wzdłuż Eurotasu w odkrywaniu Sparty czy w trakcie oglądanie z morza grobów Achillesa i Patroklesa, czy też pobytu na brzegach Jordanu i Morza Martwego. Biorąc pod uwagę kontakt wrażliwego intelektualisty z tymi reliktami, znanymi dotychczas jedynie z książek, ich oglądanie może prowadzić już tylko w kierunku dekadencji. Ta dekadencja rozpoczyna się wcześnie: Bizantyjczycy w opisie Chateaubrianda są tylko »Grekami schyłkowego cesarstwa«. Żaden zabytek powstały po czasach rzymskich nie znajduje uznania w jego oczach. Osmanie nie mają architektury. Kopuła, jeżeli jest niewielka, to jest śmieszna, jeżeli zaś ogromna, to przygniata. Co Chateaubriand zobaczył w Konstantynopolu? Nie wspomina nawet nazwy Hagia Sophia" [podkr. J.Ł.]. Zob. F.-R. de Chateaubriand, *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, przeł. F.S. Dmochowski, oprac. P. Hertz, Warszawa 1980; A. de Lamartine, *Podróż na Wschód*, przeł. J.T.S. Jasiński, oprac. P. Hertz, Warszawa 1986.

[72] Zob. F. Babinger, *Z dziejów imperium Osmanów. Mehmed Zdobywca i jego czasy*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1977, s. 110.

[73] Zob. J. Ryba, *Motywy podróżnicze w twórczości Jan Potockiego*, Wrocław 1995; K. Korotkich, *Ignacego Pietraszewskiego podróże na Wschód i do Konstantynopola*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie*..., s. 183–206.

> Duszę podróżnego nadto smutnym przeraża uczuciem takowy widok, żeby go w serce czytelnika łatwo nie przelał. Nadaremnie się pyta, gdzie są Delfy? Pokazują mu małą wioskę, która tę samą posadę zajmuje, ale nazwiska nawet nie dochowała. Pyta się, gdzie jest świątnica dawna? Pokazują lichy kościół, klasztor i jeszcze lichszą kaplicę, barbarzyńsko sklecone ostatkami starożytnościów, a w miejscu kapłanów widzisz głupich i nieoświeconych czerców, którym nawet przez głowę nie przeszło, że tak sławną depcą ziemię. I tak te świętą i nietykalną osadę, od tylu wieków szanowaną strażą bóstwa i tylu narodów warowną, widzimy zniszczoną, a wiersza Homera, Hezjoda i Pindara pod spokojną tarczą smaku i doskonałości, bez pomocy nawet druku, widzimy nam dochowane. Tak więc geniusz jeden człowieka zwyciężył niepamięć, które starania tylu narodów uległy, i ta nam tylko została tylu usiłowań wiadomość, którą nam dziejopisowie podali. Więc nie masz świątnicy, w której by materialność przed razami czasu i przeistoczeniami natury mogła ludzka uchować ręka. *Vita est in ingenio*, *cetera mortis erunt*[74].

Wojażer z oświeceniową pasją odnosi do deptanej przez prymitywne i nieuczone ludy ziemi wanitatywny topos *ubi sunt*? (gdzież są?), stosowany zazwyczaj w elegijnej czy lamentacyjnej poezji wobec zmarłych. Tu służy on wyrażeniu podziwu wobec przeszłości i furii, złości wobec spodlonych czasów teraźniejszych.

Grecja-ruina mówiła, że może zginąć państwo, ale trwa kultura. Konstantynopol mówił coś innego: że kultura może się zdegenerować, a nawet największe imperium zła (*vide*: Rosja) kiedyś legnie w gruzach. Tak czy owak, wynik tego pre- lub postfiguratywnego myślenia i wyobrażania był dla Polaków pozytywny. Nie czuli się Grekami w takim sensie, w jakim do helleńskiego spadku rościły sobie prawa kultury zaborcze: niemiecka i rosyjska. Cytowany już von Humboldt w przypływie narodowej megalomanii dowodził:

> Niemcy posiadają tę niezaprzeczalną zasługę, że jako pierwsi wiernie przedstawili i głęboko odczuli kulturę grecką; jednocześnie ich język dysponował już wcześniej ukształtowanymi tajemniczymi środkami, pozwalającymi rozpowszechniać dobroczynny wpływ tej kultury w znacznej części narodu, daleko poza kręgiem uczonych. Inne narody takiego szczęścia nigdy nie zaznały, a przynajmniej nie udowodniły w podobny sposób swej zażyłości z Grekami ani w komentarzach, ani w przekładach, ani w stylizacji, ani wreszcie (o co chodziłoby najbardziej) w przyswajaniu sobie ducha starożytności. Odtąd więc Niemców łączy z Grekami więź nierównie silniejsza i ściślejsza, niż ma to miejsce w przypadku jakichkolwiek innych, nawet znacznie im bliższych czasów czy narodowości[75].

Niemcy brały więc w posiadanie klasyczne, helleńskie wiano; Rosja raz jako przekleństwo (tak mniemał Czaadajew)[76], to znów jako fundament kultury i misji dziejowej (podług rosyjskich słowianofilów) przejęła spadek po Bizancjum[77]. Trzeci rozbiorca, Austro-Węgry, wmieszany był w nader skomplikowane losy bałkańskich ludów słowiańskich, jako samodzielne kultury stanowiących część schedy po Cesarstwie Wschodnim[78].

---

[74] A. Sapieha, *Podróże do krajów*…, s. 370–371.

[75] W. von Humboldt, *Historia rozkładu i upadku*…, s. 111.

[76] Zob. A. Bezwiński, »*Fizjologia Rosjan*« *według Piotra Czaadajewa*, [w:] *Inteligencja*, *tradycja i nowe czasy*, red. H. Kowalska, Kraków 2001, s. 9–100.

[77] Por. A. Walicki, *Rosja*, *katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, rozdz. 2–5 (s. 58–120). Zob. także: T. Ptaszyńska, *Mikołaja Jazykowa apologia Rosji*; A. Bezwiński, *Drugi list filozoficzny Piotra Czaadajewa*. *Próba analizy*; G. Przebinda, *Czaadajew a Gogol*. *Karta z dziejów rosyjskiej myśli z lat 40. i 50. XIX wieku* – wszystkie prace, [w:] „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Studia Slavica III, red. A. Bezwiński, Toruń 1999.

[78] Por. J. Skowornek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Historia Słowian południowych i zachodnich*, red. L. Bazylow, Warszawa 1988; T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1970.

Nie było więc powodów, by w Polsce do Bizancjum tęsknić. A jednak liczni polscy podróżnicy, politycy – od epoki staropolskiej – do Konstantynopola jeździli bez namawiania.

Do upadku Bizancjum przyczynił się wojujący po stronie Turków Konstanty Michailović z Ostrowicy, autor *Pamiętników Jańczara*, sturczony siłą Serb, którego kultura polska adoptowała jako Janczara Polaka na długie wieki, aż po romantyzm, gdy Mickiewicz ukazał go jako wzór obywatela w prelekcjach paryskich[79]. Tworząc *Śpiewy historyczne*, Julian Ursyn Niemcewicz nie zapomniał o klęsce pod Warną i samym upadku Konstantynopola (śpiewy: *Władysław Warneńczyk* i *Jan Abrycht*). W literaturze wykształcił się cały topos opisów świątyni Hagia Sophia[80]. Już u schyłku epoki Józef Ignacy Kraszewski wydał trzy szesnastowieczne relacje z podróży i poselstw do Stambułu[81]. Dzieje Bizancjum w większym więc lub mniejszym stopniu postrzegano jako dzieje relacji grecko-turecko-słowiańskich, z całym ich nieprawdopodobnym zawikłaniem. Istniało więc nade wszystko spojrzenie na Grecję i Bizancjum przez pryzmat polityki i historii, ideologii i nowożytnych nacjonalizmów.

Temu polityczno-historycznemu zainteresowaniu towarzyszyły jednak jeszcze inne opcje. Pierwsza należy do tych niezbyt licznych przedstawicieli polskiej elity, którzy – jak Michał Wiszniewski w *Podróży do Włoch*, *Sycylii i Malty* – ślady kultury Bizancjum dostrzegali w zabytkach Wenecji przeniesionych i zrabowanych ze Wschodu:

> W roku 1204, kiedy im na Wschodzie nie dotrzymano traktatu, Henryk Dandolo, już ślepy prawie starzec, sam na czele floty weneckiej wyprawił się, dwakroć Konstantynopolu dobywał i zabrał wszystkie bizantyńskie posiadłości na Archipelagu; odtąd Kandia, Morea i Cypr płaciły daninę Wenecjanom, którzy przed bazyliką Świętego Marka trzy chorągwie zdobytych państw zawiesili, a zwycięska flota złożyła w hołdzie Świętemu Markowi kolumny z porfiru i serpentynu, alabastry, posągi, wazy, płaskorzeźby z starożytnej świątyni Świętej Zofii w Konstantynopolu wydarte, a część z Cypru, Lesbos i Kandii. Każda więc kolumna Świętego Marka ma swoje osobne dzieje i wspomnienia, bo kościół ten z samych wschodnich łupów się budował[82].

– lub rozczarowani porównywali dawne bizantyńskie posiadłości na Sycylii przekazane w opisach historyków z ich obecnym, jakże najczęściej marnym i przygnębiającym obrazem[83]. Byli wreszcie i ci – z dalszych Kresów się wywodzący Polacy – którzy do Konstantynopola przybywali ze świadomością, iż ich własny świat, na przykład Kijów

[79] *Pamiętniki Janczara Polaka przed rokiem 1500 napisane*, Warszawa 1828 (Zbiór Pisarzów Polskich, cz. 2, t. 5); por. wykład XXVII z I kursu prelekcji paryskich Mickiewicza.

[80] Zob. książkę: M. Czermińska, *Gotyk i pisarze*. *Topika opisu katedry*, Gdańsk 2005.

[81] *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi a mianowicie*: *podróż E. Otwinowskiego 1557*, *Jędrzeja Taranowskiego komornika j.k.m. 1569*, *i poselstwo Piotra Zborowskiego 1568*, przygotował do druku J.I. Kraszewski, Kraków 1860. Por. S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, Warszawa 1988, rozdz. 2.

[82] M. Wiszniewski, *Podróż do Włoch*, *Sycylii i Malty*, oprac. H. Barycz, Warszawa 1982, s. 15.

[83] Ibidem, s. 347 (rozdział: *Syrakuza*): „Takie mi wspomnienia z historii rojami cisnęły się, gdym uradowany pędził na koniu dla oglądania tego ogromnego, ludnego i wspaniałego niegdyś miasta. Oczom swoim wierzyć nie mogłem, że z tej wspaniałości tak mi na myśli obecnej, z tych marmurowych świątyń, z tych pałaców, grobowców i teatru tak mało już zostało śladów na miejscu dwóch milionów bogatych mieszkańców i londyńskiego ruchu – ogrody i głuche milczenie, na miejscu ogromnych murów otaczających miasto – ledwie podwaliny. Z owych wspaniałych świątyń ledwie wśród równego pola kolumna gdzieniegdzie sterczy.

czy Mińsk, nosi niezatarte piętno bizantyńskiego prawzoru. Zenon Fisz porównywał więc cerkwie i kopuły Kijowa oraz świątyni św. Zofii[84]. Bodaj najmniejszą część i najmniej wpływową stanowili ci mieszkańcy dawnej Rzeczypospolitej, którzy uznawszy prawosławie za swą religię, szukali w Bizancjum źródeł polskiej i ogólnosłowiańskiej duchowości. O ile w staropolszczyźnie podróże na górę Atos czy do Konstantynopola przedstawicieli wschodniego duchowieństwa były czymś naturalnym[85], o tyle w XIX wieku wybór Bizancjum, a nawet Grecji jako fundamentu kultury słowiańskiej wiązał się z ryzykiem oskarżenia o narodową apostazję, o czym przekonali się Wacław A. Maciejowski czy Placyd Jankowski[86].

I uwaga w tym miejscu ostatnia: w schyłkowej fazie romantyzmu Grecja, a osobliwie Konstantynopol stają się przedmiotem zainteresowania ze względu na wojnę krymską. Udział Mickiewicza, Michała Czajkowskiego, Ryszarda Berwińskiego czy Gustawa Bema w tej wojnie, udział przypieczętowany konstantynopolitańską śmiercią Mickiewicza i śmiercią Bema w Aleppo, utrwala nowy obraz miasta (i Turcji): heroiczny, wolnościowy[87]; tak widział już Konstantynopol podróżujący doń w latach pięćdziesiątych roku Zenon Fisz:

> Synody, członkowie władzy duchownej, monastery i cerkwie w Mołdawii, Wołoszczyźnie i Bulgaryi, są obsadzone dotychczas przez Fanaryotów lub ich protegowanych, i zaprawdę, krzywdy i uciemiężenia, ciemnota i despotyzm rozpościerają nad temi biednemi plemionami. Mając do czynienia z ludem nieoświeconym, ale przywiązanym do swej wiary, opierając się na tradycyjnie ustalonych wpływach, umiejąc przez intrygi i przekupstwa pozyskać protekcyę rządu – rozpościerają oni szeroką hierarchiję kościelną nad słowiańskim ludem i trzymając go w zupełnej ciemnocie i poniżeniu, obdzierają przytem w oburzający sposób. Ale wiadomo, że Słowianie zaczynają budzić się w swej narodowości po troszę. Wojny, emigracye, stosunki z Zachodem, wreszcie oświata, po którą jeżdżą młodsi i książki co się o nich piszą – wszystko to po maleńku wzrusza zapuszczone pole, zrychla grunt, robi tu i ówdzie bruzdy i sprzyja ziarnom, ażeby się ogrzały na słońcu i weszły. W miarę obudzania się tych ludów, niechęć ich do Fanaryotów, obsiadujących jak kawki wszelkie monastery i cerkwie, staje się coraz wyraźniejszą i właśnie podczas mego pobytu, zawiązała się była uparta walka Bołgarów z Fanaryotami o odsadzenie księży greckich a zastąpienie takowych przez krajowców, jak równie o konieczność odprawiania liturgii w języku narodowym a nie greckim[88].

Łatwo dojrzeć, że w obrazie Półwyspu Bałkańskiego u Fisza nie ma miejsca na czarno-biały podział: Grecy – Turcy. Bałkany są kotłem nierozwikłanych sprzeczności

---

W teatrze, gdzie niegdyś dawano tragedie Eschylosa i Sofoklesa, teraz łoskot młyńskich kół i ryk osłów czekających na mąkę rozlega się".

[84] O Fiszu pisze kompetentnie: M. Kwapiszewski, *Późny romantyzm i Ukraina. Z dziejów motywu i życia literackiego*, Warszawa 2006 .

[85] Por. rozprawy w tym tomie: P. Chomik, *Z Bizancjum do Rzeczypospolitej*…; M.P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej* (s. xx–xx). Oraz książkę: P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2003.

[86] Maciejowski był bardzo ostro krytykowany przez Mickiewicz, przylgnęła doń etykieta zdrajcy narodowego. Krytykował go też z innych pozycji Edward Dembowski. O Placydzie Jankowskim do dziś właściwie zapomniano.

[87] Por. o Bemie: J.W. Borejsza, *Niebezpieczny wyznawca Allacha*, [w:] idem, *Piękny wiek XIX*, Warszawa 1984, s. 86–94; idem, *Sekretarz Adama Mickiewicz. Armand Lévy i jego czasy 1827–1891*, Gdańsk 2005.

[88] Z.L. Fisz (Tadeusz Padalica), *Listy z podróży*, t. 2, Wilno 1859, s. 191–192 (pisownia oryginalna).

i nienawiści: grecko-tureckich, grecko-słowiańskich, turecko-słowiańskich; podziały te mają nade wszystko charakter religijny, potem ekonomiczny (uprzywilejowane miejsce kupców greckich czy ormiańskich), w końcu polityczny, za co odpowiedzialne są już i mocarstwa zachodnie, i Rosja, i nawet ludy Kaukazu ciągle z Rosją wojujące. W ocenie Greka, Bizantyńczyka czy fanarioty, trudno o jednoznaczność. Na Bałkanach panuje swoisty perspektywizm, przez inne szkło ogląda powstańca greckiego lub filhellena Turek czy Bułgar, a i wśród Bułgarów istnieje kilka subocen. Dobrze ujmuje to dwudziestowieczny literat, piszący po albańsku i macedońsku, Luan Starova: „*Homo Balcanicus* zawsze był ofiarą historii. Churchill w czasie I wojny powiedział, że mieszkańcy Bałkanów wytwarzają więcej historii, niż są w stanie znieść”[89]. Dodalibyśmy: niż świat i Europa mogą wytrzymać.

Bizantynizm romantyków polskich przeszedł więc dość skomplikowaną drogę. Miasto nad Bosforem uosabiało u świtu epoki stereotyp zdegenerowanej kultury. Potem jako stolica Cesarstwa okazało się przedmiotem historiozoficznej refleksji o przemijaniu, upadku, przekazywaniu idei i wartości kultury (Moskwa, Trzeci Rzym). Stało się celem podróżników, by wreszcie przekształcić się z przedmiotu historiozoficznej myśli w punkt wypadowy wielkiej europejskiej polityki, już bez kontekstu greckiego, jako punkt wypadowy przeciw żandarmowi: Rosji. W tej roli jego rolę utrwalił Mickiewicz. Także swą heroiczna postawą i śmiercią.

IV. Bizancjum wieszczów

Główną tezą naszej wypowiedzi jest twierdzenie, iż poeci romantyczni przejmują ów negatywny stereotyp Bizancjum po kulturze osiemnastowiecznej, lecz równocześnie z procesem przejmowania następuje proces refunkcjonalizacji i resemantyzacji stereotypu wytworzonego w kulturze Oświecenia. Mickiewicz, Krasiński, Słowacki i Norwid poświęcają – wbrew utartym wyobrażeniom[90] – sporo miejsca opisom roli Cesarstwa Wschodniego w dziejach. Owe analizy bizantyńskich dziejów i dziedzictwa kultury dokonują się przy tym w rozmaitych formach wypowiedzi: dziele historiograficznym (*Historia polska* Mickiewicza), dramatach (*Książę Michał Twerski* Słowackiego), luźnych notatkach (wspomniane *Notatki*... Norwida, *Z dziejów Rosji i Mogołów* Słowackiego), pismach politycznych (*List do hrabiego Montalemberta* Krasińskiego), liryce (*Śpiewy historyczne* Juliana Ursyna Niemcewicza, *Credo* Słowackiego).

---

[89] *Bałkański syndrom autodestrukcji*, z L. Starovą rozmawiała M. Jędrysik, wywiad przeł. D. J. Ćirlić, „Gazeta Wyborcza” 28 XII 2006, s. 19.

[90] Por. J.Z. Lichański, *Bizancjum w literaturze polskiej*, [hasło w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 80: „Tematy, wątki i motywy bizantyńskie pojawiły się w sposób pełniejszy w literaturze polskiej dopiero w XIX w.; m.in. A. Mickiewicz i J.B. Zaleski w swych utworach nawiązują do dziejów Bizancjum lub do bitwy pod Warną (1444). Także *Assunta* C.K. Norwida (1871) zawiera aluzje do historii kultury Bizancjum. W powieści J.I. Kraszewskiego *Strzemieńczyk* (1883), rozgrywającej się w czasach Władysława Warneńczyka, pojawia się wzmianka o Cesarstwie Bizantyńskim”.

Wspomniani twórcy w mniejszym lub większym stopniu zapisują „ikoniczne", stereotypowe wyobrażenia Bizancjum, lecz równocześnie wpisują dzieje Cesarstwa we własne wizje historiozoficzne. W ten sposób stereotyp ulega zasadniczemu przekształceniu, zyskuje nowe znaczenia i konteksty. Krasiński rozpatruje więc wątek bizantyński w kontekście mitu Trzeciego Rzymu oraz złowieszczej obecności pierwiastków grecko-bizantyńskich w kulturze rosyjskiej:

> Byzancyum było pierwszym jego nauczycielem, ono wyłożyło mu w schizmie stosunek człowieka do Istoty najwyższej. Mongołowie nauczyli go następnie jak kochać ludzkość. Przezorna przebiegłość starca w połączeniu z nieubłaganem okrucieństwem tygrysa – oto czem się odznacza zawsze i wszędzie działanie rządu moskiewskiego, w drugim – szaleństwo niszczenia, ożywiające plemię tatarskie. Możnaby powiedzieć, że wszystka krew płynąca w żyłach Rosyi jest tylko związkiem tych dwóch jadów, zdziałanym przez c h e m i ę h i s t o r y i![91]

W interpretacji zatem autora *Przedświtu* Bizancjum stanowi jeden z fundamentów ideologicznych i duchowych kultury rosyjskiej. Pisarz łączy metaforę „Bizancjum-przebiegłego starca" i metaforę opisującą świat Tatarów („okrutny tygrys"). Zgrzybiała cywilizacja bizantyńska i pierwiastek bezwzględnego okrucieństwa wniesiony przez azjatyckie plemię tatarskie konstytuują mentalność, wytyczają drogę misji Trzeciego Rzymu: demoniczne władanie światem słowiańskim pod berłem rosyjskich imperatorów. Na tym złowrogim tle jasno, podług Krasińskiego, rysuje się misja Polski, ocalicielki ducha zachodniego chrześcijaństwa, związanej z Rzymem i papiestwem.

Norwid ukazuje państwo bizantyńskie jako twór, który chronił cywilizację europejską przed Azją i Bliskim Wschodem, lecz ponadto przyczyniał się do rozsiewania w kulturze europejskiej „wschodnich" herezji (arianizm, nestorianizm, doketyzm, monofizytyzm, monoteletyzm, manicheizm etc.). W Norwidowskim ujęciu fundamentalne znaczenie mają: rola, jaką odegrało osiem pierwszych soborów powszechnych, odbywających się na terenach Cesarstwa, konstytuowanie się fundamentów teologicznych rzymsko-katolickiej doktryny, spory o prymat w chrześcijaństwie między Rzymem a Konstantynopolem, a także temat chrystianizacji ziem południowo- i wschodniosłowiańskich. Syntezę obrazu Bizancjum, jaką z lektur wyniósł Norwid, znajdujemy w niewielkim tekście pod tytułem *Bizancjum* opublikowanym w 2001 roku:

> B i z a n c j u m
>
> Ten stan moralnie ciekawy jest jako o r g a n i z a c j a t r a f u: n a z w a Cesarstwa Rzymskiego, tradycje nawet narodowe żadne – ani Grecja, ani Rzym.
>
> Jest to coś, **co nie jest, a przecie jest** (*Apocalipsis*).
>
> Z g r e c k i e g o elementu – s u b t y l i z a c j a, która roz-subtelnia i rozwietrza rządność chrześcijańską, nic jak przed-Chrystusowi greccy filozofowie nie przynoszą.
>
> Z r z y m s k i c h tryumfatorów – tryumfalność bez zwycięstw przyszłość mających: pompa tylko.
>
> Z c h r z e ś c i j a ń s k i e j c y w i l i z a c j i – wiele nanośnych herezjarchii: ariańskich itp. kwasów.
>
> Są to Rzymianie, ale nie Rzymianie, Grecy ale nie Grecy, Chrześcijanie, ale nie Chrystusowi[92].

[91] Z. Krasiński, *List do hrabiego Montalembert z powodu jego mowy o Polsce wygłoszonej w Izbie Parów dnia 21 stycznia 1847 roku*, [w:] *Pisma Zygmunta Krasińskiego*, wyd. T. Pini, wstęp J. Kallenbach, t. 6: *Utwory francuskie 1830–1847*, Lwów 1904, s. 356.

[92] C. Norwid, *Bizancjum*, z autografu wydał J.W. Gomulicki, „Twórczość" 2001, nr 9, s. 3–6.

Norwid wydobywa zatem z obrazu tej cywilizacji charakterystyczny – jego zdaniem – brak kulturowej swoistości Bizantyńczyków, samookreślających się jako Rzymianie, Romejowie, lecz w istocie nieokreślonych w swym wyborze tożsamości ani jako Grecy, ani jako Rzymianie. Powraca u poety wątek – charakterystyczny również dla refleksji Mickiewicza – negatywnego spadku po „wysubtelnionej" kulturze antycznej Grecji, która miała rzekomo prowadzić do autonomizacji filozofującego rozum ludzkiego, a tym samym albo do laicyzacji kultury, albo do jej „herezjologizacji" (gdy do teologii wtargnęły spory racjonalistów). Zapis Norwida wyraźnie określa ponadto supozycję negatywnej oceny chrześcijaństwa wschodniego, obecną w pismach autora *Wandy*. Prawosławie i wschodnie odłamy chrystianizmu ocenia on nader krytycznie.

W podobnym kierunku podążają żywiołowe rozmyślania Mickiewicza, który specjalną wagę przywiązuje do historycznego przełomu, jakim było wkroczenie na arenę dziejów Słowian i ich chrzest w obrządku łacińskim bądź bizantyńskim.

W polu zainteresowań Mickiewicza znalazła się tak zwana schizma Focjusza z IX wieku, a więc z epoki poprzedzającej chrzest narodów słowiańskich. Focjusz (ok. 820–891) – obrońca ortodoksji bizantyńskiej w starciu z papieżem – wpłynął pośrednio na losy Słowiańszczyzny, podzielonej na *Slavia Latina* i *Slavia Byzantina*. Źródła owego zgubnego podziału poeta-historiograf upatrywał w dziedzictwie greckim, zaadoptowanym w Bizancjum i przeniesionym stąd w świat słowiański. Intelektualne predyspozycje Focjusza określił Mickiewicz wielce niekorzystnie – patriarcha to: „Grek w całym znaczeniu, wychowany wśród bogatych bibliotek stolicy, uczony sofista, chytry dworak"[93]. Konsekwencją rozłamu w IX wieku będzie już Wielka Schizma z 1054 roku i ostateczny podział religijny wśród ludów słowiańskich.

Mickiewicz nie miał nigdy dobrej opinii o filozoficznym umyśle Greków, co poświadczają liczne jego opinie. Jak ta z IV kursu prelekcji, gdzie przeciwstawiał „młodzieńczy i świeży" rozum ludu francuskiego „sporom nominalistów i realistów, wyznawców Arystotelesa i Gassendiego", „sporom eklektyków z heglistami", a nade wszystko zmurszałej i zewnętrznej cywilizacji Grecji i Italii.

> Grecy bardzo rychło ulegli zepsuciu przez swą cywilizację materialistyczną i często zewnętrzną; z kolei sami zepsuli szybko Rzymian. Był okres, kiedy wielkie miasta Grecji i Italii służyły tylko za pole popisu sofistom i komediantom. Ludność zbierała się aby posłuchać, jak rozprawiali epikurejczycy i cynicy, jak uczony czytał akademicką rozprawę o piękności Heleny lub wygłaszał wymowną pochwałę – czyją? Pochwałę m u c h y ! (Lukian dla takiego grona słuchaczy ułożył pochwałę muchy). Oto co zajmowało ducha narodów cywilizowanych IV i V wieku[94].

Ten wcześniej uformowany sąd o Grekach przeniósł następnie na duchowieństwo i teologów bizantyńskich, a z nich na słowianofilów, myślicieli i kler prawosławny Rosji. Kwestionując zdobycze arystotelizmu i platonizmu, poeta zachowywał jednak pewną rewerencję wobec tych nurtów, o tyle, o ile ukształtowały one zachodniochrześcijań-

[93] A. Mickiewicz, *Pierwsze wieki historii polskiej*, [w:] idem, *Dzieła*, red. M. Kridl, przedmowa T. Boy-Żeleński, Warszawa 1929, t. 3–4, s. 242.

[94] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, [w:] idem, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, t. 11, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1998, s. 152–153.

ską filozofię i teologię, które wszakże też skostniały. W ujęciu wpływu myśli Greków na Bizancjum i Rosję był już bezlitosny: to trucizna, która wydała wielopostaciowy jad bizantynizmu w dziejach Europy[95].

Z tego punktu widzenia Mickiewicz opisuje też duchowieństwo kościoła bizantyńskiego: jako niezdolne do misji ewangelizacyjnej, utrwalające wśród Słowian język strarocerkiewnosłowiański, a nie łacinę, ów język elit, teologii i filozofii zachodniej. Także organizację kościołów prawosławnych, ich obrzędowość uważa poeta za skostniałe i moralnie wątpliwe (księża, którzy się żenią; *vide*: poglądy wyrażone w tekście zatytułowanym *Święty Wojciech*). W konsekwencji ulegają one w krajach, gdzie religią dominującą jest prawosławie, dominacji władzy świeckiej, czego spektakularnym przykładem okazuje się los Cerkwi rosyjskiej uzależnionej od caratu. Wreszcie daleką konsekwencją bizantyńskich dziejów są także narodziny kościoła unickiego po Unii Brzeskiej w 1595 roku oraz dziewiętnastowieczne okrutne i bezwzględne represje caratu po soborze połockim w 1839 roku. Spojrzenie Mickiewicza – szczególnie w prelekcjach paryskich, w ich III i IV kursie – zarysowuje jednakże perspektywę przezwyciężenia postbizantyńskiego spadku: podziału religijnego i polityczno-kulturowego Słowian. Katalizatorem ideowym przemiany okażą się mesjanizm, a także myśl teo- i historiozoficzna Andrzeja Towiańskiego.

W innym kierunku rozwija refleksję o oraz wokół Bizancjum Juliusz Słowacki. W czasie swej podróży na Wschód nie chciał wprawdzie odwiedzić Konstantynopola, ale trudno nie zauważyć, iż w całej jego twórczości zaznacza się otwartość na dziedzictwo bizantyńskie, prawosławne i wschodniosłowiańskie, które przeciwstawia on nicowanemu ironicznie – choćby w *Królu Ladawy* – kręgowi kultury łacińskiej (*latinitas*)[96]. Przejawy zainteresowania tym kręgiem wyobraźni odnajdziemy w powieściach poetyckich (motyw ikony w *Żmii*, klasztor na Górze Synaj w *Mnichu*), w dramatach i poematach dygresyjnych (motywy maryjne w *Śnie srebrnym Salomei* i *Beniowskim*, obraz Grecji w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*); przy tym jest istotne, że elementy kultury bizantyńsko-rusko-prawosławnej Słowacki percypuje i przetwarza w jej kresowym wydaniu (Krzemieniec, Podole, Zachodnia Ukraina). Odgrywają one także rolę w formowaniu się kolorystycznej predylekcji wyobraźni poety, fascynującego się złoceniami, grą światła i cienia, jaskrawą kolorystyką, na co wpływ miały tak barokowe kościoły Wilna[97], jak i imaginarium kresowej architektury świątyń wschodniochrześcijańskich.

Wyjątkową rolę w Słowackiego odczytaniu wschodniego chrześcijaństwa spełniła refleksja nad dogmatem o Trójcy Świętej. To w Bizancjum ukształtowało się, zaadoptowane przez Kościół Zachodu, *credo* nicejsko-konstantynopolitańskie (381), zawierające

[95] Oświeceni a Arystoteles zob. M. Śliwiński, *Ignacy Krasicki jako przeciwnik Arystotelesa*, [w:] *W 200 rocznicę śmierci Ignacego Krasickiego. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w dniu 6 grudnia 2001 roku przez Instytut Filologii Polskiej Filii Akademii Świętokrzyskiej w Piotrkowie Trybunalskim*, red. S. Frycie, Piotrków Trybunalski 2002, s. 37–46.

[96] Zob. S. Makowski, *Ukrainizm młodego Słowackiego…*; *Łacina jako język elit*, koncepcja i red. naukowa J. Axer, Warszawa 2004 . Por. K. Ziemba, *Wyobraźnia a biografia. Młody Słowacki i ciągi dalsze*, Gdańsk 2006 (o *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*: s. 165–322); P. Goźliński, *Bóg aktor. Romantyczny teatr świata*, Gdańsk 2005 (o *Śnie srebrnym Salomei*: s. 187–254).

[97] Znakomicie wychwyciła to Alina Kowalczykowa, [w:] eadem, *Słowacki*, Warszawa 1994, s. 37–52.

formułę o pochodzeniu Ducha Świętego „od Ojca i Syna" (kwestia *filioque*). Słowacki opracowywał ten wątek kilkakrotnie w swym pisanym i prozą, i wierszem *credo*. W *Wierzę* zaakceptował doktrynę zachodniochrześcijańską, wyznając:

Wierzę w Ducha Świętego,
Trzecią Świętej Trójcy Osobę,
Nieśmiertelną i wszechmocną,
Z ojca i Syna urodzoną,
Równa Ojcu i Synowi,
Przez którąm jest napełnion świętością[98].

Mimo iż Słowacki afirmował ortodoksyjną doktrynę Zachodu o pochodzeniu Ducha Św., tę przyjętą w Kościele Rzymskim, jego myśl na ten temat daleko przekraczała ramy prawowierności, szczególnie wtedy, gdy refleksję trynitarną przeszczepiał z gruntu teologicznego na obszar myślenia historycznego czy historiozoficznego. Łączył zatem na przykład idealny ustrój przyszłej Rzeczypospolitej – konfederację – z symboliką Trójcy Św., pojmowanej jako „ideał więzi, »mistrzynię związku«, »wspólnictwo pracy«, twórczego działania"[99].

Słowacki wykazał najdalej idącą otwartość na twórcze adaptowanie i przekształcanie historyczno-kulturowych wątków bizantyńskich, mając przy tym dość osobliwie sprofilowane zainteresowania: jak Krasińskiego interesował go wschodni polor, ale i fascynowało okrucieństwo. Głęboko fascynowały go – znane mu z ziem rodzinnych – ukraińskie, krzemienieckie czy wileńskie ikony unickie i prawosławne, stanowiące dlań część depozytu kultury staropolskiej. Wschodniochrześcijańskie i bizantyńskie motywy, realia historyczne, symbole wielekroć pojawiają się także w znamienitych dziełach takich twórców, jak: Antoni Malczewski, Seweryn Goszczyński, Józef Bohdan Zaleski, Tomasz August Olizarowski, August Antoni Jakubowski i wielu innych. Co znamienne: dla twórców tych cały bagaż bizantyński nie był li tylko literackim sztafażem czy orientalną dekoracją, lecz uniwersalnym elementem (różnie ocenianym) rodzimej kultury, jej wschodniej, „kresowej" gałęzi. Dla czytelnika XXI wieku jest już czymś egzotycznym, pierwiastkiem, którego semantykę, uwarunkowania i tradycję trzeba mozolnie tłumaczyć od nowa. To jakby kolejny upadek Bizancjum: zbyt daleko sięgające odcięcie się kultury polskiej od jej wschodnich korzeni.

V. Katalog tematyczny

Myśl i sztuka romantyczna – jak pisaliśmy – prowadziły nowatorską i głęboką hermeneutykę kultur; najlepszym tego świadectwem prelekcje lozańskie i paryskie autora *Do*

[98] J. Słowacki, *Wiersze. Nowe wydanie krytyczne*, oprac. J. Brzozowski i Z. Przychodniak, Poznań 2005, s. 335.

[99] L. Nawarecka, *Idea Trójcy Świętej w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, a także: B. Sawicka-Lewczuk, *Symbolika świątyni prawosławnej w twórczości Słowackiego. Rekonesans*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie*…, s. 495–506, 449–458.

przyjaciół Moskali[100]. Kultura i dzieje Cesarstwa Wschodniego stanowiły w tym kontekście wcale nie drugorzędny, lecz istotny element refleksji nad losami, meandrami dziejów narodów europejskich. Zaskakuje przy tym skala i rozległość tych zainteresowań, które uporządkować można w pięciu szeregach problemowych:

1. Wydarzenia i zagadnienia z dziejów Bizancjum i Konstantynopola:

– Topos „wielkiego przełomu dziejowego" między światem antycznym i chrześcijańskim; podział Cesarstwa Rzymskiego na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie.

– Narodziny (IV w.) i upadek Bizancjum; założenie Miasta Konstantyna; Carogród i narody słowiańskie.

– Postaci wielkich cesarzy (basileusów) bizantyńskich: Konstantyn Wielki, Julian Apostata, Justynian; rola edyktu mediolańskiego, kodeksu prawnego Justyniana, bitwy na Moście Mulwijskim.

– Rola krucjat (negatywna) w dziejach Konstantynopola a romantyczne marzenie o „krucjacie duchowej"; krucjaty w historiografii i sztuce XIX wieku (obraz Delacroix)[101].

– Cesarstwo Wschodnie jako strażnik kultury na rubieżach Europy i Azji; Bizancjum jako obrońca i jako „rozsadnik bliskowschodnich herezji" (Norwid).

– Model władzy świeckiej i duchowej w Bizancjum: „symfonia władzy" cesarskiej i patriarszej w teorii i praktyce; elementy bizantyńskiej teorii władzy i figury władcy absolutnego w krajach słowiańskich (Bułgaria, Serbia, Rosja).

– Przełomowe wydarzenia historyczne związane z Bizancjum: pierwsze sobory powszechne, schizma Focjusza w IX wieku, bitwa pod Warną w 1444 roku, upadek Konstantynopola; ich echa literackie i historiograficzne w XIX wieku[102].

2. Starcie i rywalizacja wzorców kulturowo-cywilizacyjnych Rzymu i Bizancjum, chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego:

– Rola Rzymu w ustanowieniu papiestwa; spory o model władzy w Kościele; pentarchia i miejsce Konstantynopola w hierarchii władz.

– Próby zjednoczenia Wschodu i Zachodu; sobór ferraro-florencki 1438–1445 roku; próby „nawracania" Rusi „schizmatyckiej".

– Wyobrażenia kapłana i kapłaństwa na Wschodzie i Zachodzie; ideał świętego (*Święty Wojciech* Mickiewicza); przekazy o św. Andrzeju w kulturze rosyjskiej.

– Rola łaciny i języka starocerkiewnosłowiańskiego; język grecki a ekspansja chrześcijaństwa wschodniego; języki narodowe w liturgii wschodniej i zachodniej.

– Święci Cyryl i Metody, Apostołowie Słowian, mediatorzy między Rzymem a Carogrodem; ich rola u Norwida i Mickiewicza.

[100] Patrz: M. Kuziak, *Wielka Całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006; idem, *Ze studiów nad prelekcjami paryskimi Mickiewicza*, Słupsk 2007; także: *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*, red. A. Nawarecki, B. Mytych-Forajter, Katowice 2006.

[101] J. Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996.

[102] O dramacie historycznym podejmującym tę tematykę: M. Chachaj, *Przestrzeń w tragediach i dramach Juliana Ursyna Niemcewicza*; A. Fabianowski, *Preromantyczny tragizm historiozoficzny. Dwie tragedie o Bohdanie Chmielnickim*, obie prace [w:] *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005, s. 291–300, 301–322.

– Kultura Bizancjum, jej ślady w Europie Zachodniej: Sycylia i greckie kolonie w południowej Italii; relacje pamiętnikarskie i podróżopisarskie: *Podróż do Włoch*, *Sycylii i Malty* Michała Wiszniewskiego.

– Wenecja, jej związki kulturowe z Konstantynopolem (inne miasta europejskie i dzieje Bizancjum); oddziaływanie malarstwa wschodniochrześcijańskiego na malarstwo włoskie, szczególnie weneckie; ikony kreteńskie i sztuka malarska El Greca.

3. Promieniowanie Bizancjum w Rzeczypospolitej:

– Polska: kraj między *Slavia Latina* a *Slavia Bizantina*[103].

– Prawosławie, sztuka prawosławna, liturgia i obrzędowość w pismach romantyków; krytyka ortodoksji i fascynacja Wschodem (Mickiewicz, Norwid, Słowacki); zwyczaje świąteczne prawosławia i katolicyzmu.

– Problem unitów; likwidacja Kościoła unickiego przez władze rosyjskie; rola zakonów bazyliańskich, klasztor bazylianów wileńskich w III cz. *Dziadów*; duchowny unicki w IV cz. *Dziadów*.

– Duchowość chrześcijaństwa wschodniego: wątki mistyczne i neoplatońskie, teologia apofatyczna, Ojcowie Kościoła wschodniego, idee anachoretyzmu; Mickiewiczowski projekt tłumaczenia pism Dionizego Pseudo-Areopagity; pojmowanie czasu, wizje soteriologiczne i eschatologiczne Wschodu i Zachodu; kalendarz juliański, gregoriański; kościół i tradycja ormiańska; duchowość Karaimów .

– Sekty i ruchy w łonie prawosławia: staroobrzędowcy, filiponi w kulturze; rosyjskie prawosławie w pamiętnikach (na przykład Zygmunta Szczęsnego Felińskiego).

– Kult maryjny w kulturze polskiej i rosyjskiej; sanktuaria maryjne w Ostrej Bramie, Częstochowie, Poczajowie, Kazaniu.

4. Sztuka bizantyńska i zachodniochrześcijańska:

– Symbolika ikony w dziełach romantycznych (*Pan Tadeusz*, *Żmija* i *Beniowski* Słowackiego)[104].

– Architektura cerkiewna w dziełach Słowackiego: Hagia Sophia i Bazylika Świętego Piotra u Mickiewicza, Goszczyńskiego, Zenona Fisza.

– Muzyka cerkiewna, jej echa w dziele romantycznym (III cz. *Dziadów*).

– Obrzędy ludowe z pogranicza świata bizantyńsko-ruskiego i kultury łacińskiej (*Dziady*, święto Jordanu w *Śniła się zima*... Mickiewicza).

– Orientalizm i orientalistyka w środowisku wileńskim, petersburskim a obraz Bizancjum. Przenikanie pierwiastków orientalnych do sztuki, kultury polskiej.

5. Tematy i wydarzenia polityczne. Historia Bizancjum w historii nowożytnej Europy w okresie aż po lata 1914–917

– Chrystianizacja narodów słowiańskich: między Rzymem a Konstantynopolem; misja Słowian według Mickiewicza i Norwida.

---

[103] Ciekawie o złożoności dziejów Polski: N. Davies, *Dzieje własne. Jak je rzetelnie opowiedzieć*?, rozmowę prowadzi J. Żakowski, „Pomocnik Historyczny" do „Polityki" nr 29, 22 VII 2006 , **s. 3–9**.

[104] Por.: K. Korotkich, *Ikony Słowackiego. Wyobrażenia »Theotokos« w »Żmii«, »Śnie srebrnym Salomei« i »Beniowskim«*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie*..., s. 459–494.

– Ruchy narodowe na Bałkanach; traktat w San Stefano (1878) i niepodległość Bułgarii, Serbii, Rumunii; Turcy w Europie dziewiętnastowiecznej; panslawizm rosyjski.

– Mit Trzeciego Rzymu: od wizji mnicha Filoteusza po wizję imperialną Cesarstwa Rosyjskiego.

– Idea zdobycia Konstantynopola przez Rosję, jej parodia u Sałtykowa-Szczedrina i rozwinięcie w refleksji Fiodora Dostojewskiego, echa polskie.

– Zjednoczenie narodów słowiańskich jako projekt polityczny i historiozoficzny; filosłowianizm słowianofilstwo, mesjanizm, panslawizm (W.A. Maciejowski), towiańczycy wobec Rosji.

– Młode narody europejskie, ich orientacja w XIX wieku wobec Rzymu i Bizancjum (Litwini, Ukraińcy, Słowacy, Czesi, Rumuni).

– Zaangażowanie polityczne, tożsamość kulturowa, narodowościowa i językowa twórców z pogranicza etnicznego i konfesyjnego (L. Sztyrmer, P. Jankowski, filomaci, poeci szkoły ukraińskiej).

– Romantyczne projekty polityki i wizje historiozoficzne zjednoczonej Europy; wzorce historiograficzne: E. Gibbon, M. Karamzin, J. Lelewel.

– Reorientacje pokoleniowe: oświeceni, romantycy, pozytywiści i moderniści wobec Wschodu i Bałkanów.[105]

– Kresy i obrzeża Grecji oraz Bizancjum – Kresy polskie: polityka i kultura.

– Kościół katolicki na Półwyspie Bałkańskim.

– Polskie spojrzenie na ideę jedności ziem greckich – *enosis* – i spojrzenie na wywoływane przez tę ideę konflikty. Paralela: jedność ziem greckich – jedność porozbiorowa ziem polskich .

– I wojna światowa: kres i początek w percepcji polityki i kultury Europy Południowej i Środkowo-Wschodniej.

Przedstawiliśmy tu ledwie szkicowe określenie pól zainteresowań romantyków dziejami oraz kulturą Bizancjum, przekształceniami motywów bizantyńskich i wschodniochrześcijańskich w kulturze Słowian Zachodnich i Wschodnich. Fascynacja bizantyńskim tematem wiązała się w sposób wyraźny z wielkim marzeniem pokolenia romantycznego. Jego treść dobrze oddał wywodzący się z protestantyzmu Novalis, pisząc esej pod tytułem *Chrześcijaństwo*, *czyli Europa*. Romantycy polscy – nierzadko wbrew dziejowym realiom, jak Mickiewicz w Collège de France – wyraziście artykułowali pragnienie przekroczenia już nie tylko wewnątrzsłowiańskich, lecz nade wszystko wewnątrzeuropejskich antagonizmów religijnych i politycznych, kulturowych i cywilizacyjnych. Właśnie wychodząc z głębi owego wyobrażenia, mógł Słowacki szkicować w dzienniku z lat 1847–1849 zarys „EUROPY WIELKIEJ TRÓJCY"[106], tworzonej

[105] Zob. w tym kontekście: G. Borkowska, *Wschodniość*, *rosyjskość*, *orientalność*. *Porządkowanie pojęć*, [w:] *Pogranicza literatury*. *Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Maciejewskiemu na Jego siedemdziesięciolecie*, red. G. Borkowska, J. Wójcicki, Warszawa 2001.

[106] Cyt. [za:] J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, pod. red. J. Kleinera, t. 15, dodatki oprac. W. Floryan i J. Kleiner, Wrocław 1955, s. 487. „Trójcę latyńsko-romańską" tworzą: Hiszpania/Portugalia, Francja i Włochy; „trójcę północną" zaś: Anglia, Germania, Skandynawia.

przez „trójcę latyńsko-romańską", „trójcę północną" i wreszcie „trójcę słowiańską wschodnią", której konstytutywne elementy to: „Polska, Rosja i Greko-Słowianie". Tuż obok zapisał poeta-mistyk kontrowersyjne, ale dające do myślenia zdanie: „E l e m e n t łaciński zgubił nas – trzeba koniecznie grecki świat mieć podstawą"[107].

Byzantium of the Romantics. The History and Culture of the Byzantine Empire as Perceived by Central and East Europeans

The author sets out to investigate the iconological perspective of interpretation of Byzantine influences derived from depictions by Polish artists, mainly Romantics. He starts by defining the terminology, explaining what the Romantic concepts of Philhellenism, Byzantinism and Hellenism involved, next to trends such as Slavophilism or Pan-Slavism.

Having presented the background of the Romantics' characteristic perception of Byzantium, the author reflects upon the Byzantine influence on the Polish Romantics. He mentions several examples of travellers visiting Constantinople, such as Alexander Sapieha, Jan Potocki, and others. At the dawn of the epoch, the city on the Bosphorus appeared to be a stereotype of degraded culture. Then, as the capital of the Empire, it became the subject of historiosophic reflection upon transition, downfall, and transmission of the ideas and values of culture (Moscow – Third Rome).

Constantinople became a destination for travellers, and finally it transformed from the subject of historiosophic thought into a starting point for greater European politics, without the Greek context, as a base for rising against military Russia. This role was consolidated by Mickiewicz, also through his heroic attitude and his death.

The Romantic poets adopt a negative stereotype of Byzantium but with this process of adaptation there comes a simultaneous re-functioning and re-transformation of the stereotype formed in the culture of the Enlightenment. Mickiewicz, Krasiński, Słowacki and Norwid devote a lot of attention to the description of the role of the Eastern Empire in history, and they inscribe the history of the Empire into their own historiosophic visions.

Within Polish Romantic thought and art Byzantium functions in the following thematic groups: 1) events and problems from the history of Byzantium and Constantinople; 2) clash and competition between cultural and civilisation models of Rome and Byzantium, Western and Eastern Christianity; 3) radiation of Byzantium in the Polish Republic; 4) Byzantine and Western Christian art; 5) political themes and events: the history of Byzantium in the history of modern Europe in the period right up to 1914/1917.

[107] Tamże, s. 487. Najpełniejszą i wybitną analizę wątków rosyjskich u Słowackiego można znaleźć: E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991. Na ten temat też: M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006. Zob. o poglądach przeciwnych do tych Słowackiego: J. Fiećko, *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu*, Poznań 2005.

Το Βυζάντιο των ρομαντικών. Η ιστορία και ο πολιτισμός της Ανατολικής Αυτοκρατορίας στην κεντροευρωπαϊκή οπτική

Ο συγγραφέας σκοπεύει να μελετήσει την εικονογραφική προοπτική ερμηνείας του βυζαντινισμού ξεκίνοντας από το απεικόνισμα χαρακτηριστικό για τους ρομαντικούς. Κατ' αρχήν ο συγγραφέας διευκρινίζει τα διανοήματα: φιλελληνισμός, βυζαντινισμός, ελληνισμός. Επομένως αναλύει τον βυζαντινισμό των Πολωνών ρομαντικών αναφερόμενος στα παραδείγματα Πολωνών ταξιδιωτών, οι οποίοι επισκέφτονταν την Κωνσταντινούπολη όπως: ο Aleksander Sapieha ή Jan Potocki. Τερματίζει παρουσιάζοντας τη δημιουργική μεταμόρφωση της αρνητικής στερεοτυπίας του Βυζαντίου δημιουργημένου από τον πολιτισμό του Διαφωτισμού. Οι συγγραφείς όπως ο Mickiewicz, ο Krasiński, ο Słowacki και ο Norwid εγγράφουν την ιστορία της Αυτοκρατορίας στις δικές τους ιστοριοσοφικές απόψεις.

PRZEMYSŁAW MARCINIAK

I co z tym Bizancjum?
Recepcja Bizancjum w kulturze i literaturze europejskiej od XVII do XX wieku. Rekonensans

Bizantyjska przygoda dziewiętnastowiecznej literatury europejskiej rozpoczęła się właściwie w roku 1869, gdy na scenach niemieckich i francuskich pojawiła się egzotyczna *Księżniczka z Trebizondy* Offenbacha[1].

Trudno zgodzić się z opinią Franciszka Ziejki. Bizantyńska przygoda literatury, nie tylko dziewiętnastowiecznej, zaczęła się dużo wcześniej. Już wiek XVII obfitował w szkolne tragedie o jak najbardziej bizantyńskim cesarzu Maurycjuszu i Belizariuszu, wodzu cesarza Justyniana[2]. Większość tych tekstów była oparta na *Annales ecclesiastici* kardynała Cezarego Baroniusza[3]. Trudno doszukiwać się w nich bezpośredniej inspiracji bizantyńską kulturą, literaturą czy historią, nie o Bizancjum przecież tu chodziło. O ile dydaktyczna opowiastka o cesarzu Maurycjuszu nie znalazła swojego miejsca w późniejszej literaturze, o tyle historia Belizariusza na początku XVIII wieku została przeniesiona na deski bardziej profesjonalnych teatrów[4]. Historia, czy raczej legenda Belizariusza wzbudzała, wedle słów współczesnego badacza, zainteresowanie osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych czytelników, szukających opowieści o praworządności w czasach powszechnie uznanych za dekadenckie[5]. Jednak za początek „bizantyńskiej przygody literatury europejskiej" nie można uznać nawet niedocenionego przez Ziejkę *Hrabiego Roberta z Paryża* Waltera Scotta, wydanego w 1831 roku[6]. Najwcześniejszy utwór,

---

[1] F. Ziejka, *Bizancjum Tadeusza Micińskiego*, [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979, s. 279.

[2] Por. J. Axer, *Polski teatr jezuicki jako teatr polityczny*, [w:] idem, *Filolog w teatrze*, Warszawa 1991, s. 105–106.

[3] Z. Piszczek, *Anonimowy dramat szkolny o cesarzu Maurycjuszu*, „Meander" 1967, z. 9–10, s. 471, przyp. 20.

[4] Gaetano Dionizetti skomponował operę *Belisario*, wystawioną po raz pierwszy w Wenecji w 1836 r.

[5] J. Coulston, *Introduction*, [w:] Lord Mahon, *The Life of Belisarius. The Last Great General of Rome*, Yardley 2006, s. VII.

[6] F. Ziejka, *Bizancjum...*, s. 279. Odmienną opinię o powieści Scotta wyraziła niedawno angielska bizantynistka Liz James, por. L. James, *»As the actress said to the bishop...«. The Portrayal of Byzantine Women in English-language Fiction*, [w:] *Through the Looking-Glass. Byzantium through British Eyes,* red. R.S. Cormack, E. Jeffreys, London 2000, s. 238.

do jakiego udało mi się dotrzeć, inspirowany historią Bizancjum, to tragedia *Oblężenie Konstantynopola* (*The Siege of Constantinople*) autorstwa Henry'ego Nevilla Payne'a, opublikowana w Londynie w 1675 roku[7]. Mimo że niemal w tym samym czasie, po drugiej stronie Kanału La Manche, działa słynna drukarnia Luwru, gdzie wydawane są utwory bizantyńskich historyków[8], Payne najprawdopodobniej korzysta z książki Richarda Knollesa *Generall Historie of the Turkes* (pierwsze wydanie w 1603 roku). Jego znajomość faktów historycznych jest raczej ograniczona. Pisarz nie podaje imienia ostatniego cesarza bizantyńskiego, podobnie jak bezimienna pozostaje postać kardynała[9], w tekście pojawia się brat cesarza – Thomazo. Tymczasem w rzeczywistości obaj bracia cesarza, Tomasz i Demetriusz, przebywali w czasie oblężenia Miasta poza Konstantynopolem i nie byli skłonni do udzielenia pomocy[10]. To „przeoczenie" wydaje się najzupełniej celowe – brat cesarza musiał pojawić się na konstantynopolitańskim dworze, żeby aluzja do ówczesnej sytuacji politycznej nabrała sensu. Cesarz ze sztuki Payne'a przypomina bowiem Karola II Stuarta, a Thomazo – brata króla, Jakuba, księcia Yorku[11].

W ten sposób siedemnastowieczna sztuka niezbyt znanego pisarza rozpoczyna całą serię utworów inspirowanych historią Cesarstwa i używających tej historii do komentowania lub interpretowania współczesnej im sytuacji społeczno-politycznej[12]. Histo-

[7] Dramatu nie wymienia w swoim artykule poświęconym dramatom o tematyce bizantyńskiej i tureckiej od XVI do XVIII wieku Agostino Pertusi. Wskazuje jednak na utwory, które nie były wprawdzie bizantyńskimi dramatami historycznymi, ale których bohaterami byli Grecy. Pertusi wymienia takie dzieła, jak: *Theodora* (komedia, autor: Flaminio Maleguzzi-Valeri, Wenecja 1572); *Irena* (tragedia, autor: Vincenzo Giusti, Wenecja 1576); *Irena* (komedia, autor: Francesco Sanseverino, Wenecja 1580), por. A. Pertusi, *Τα δράματα με βυζαντινή και τουρκική υπόθεση στο ευρωπαϊκό και βενετικό θέατρο του 16ου ως τις αρχές του 18ου αιώνα*, „Ελληνικά" [Dramaty o tematyce bizantyńskiej i tureckiej w teatrze weneckim i europejskim XVI–XVIII, „Hellenika"] 22 (1969), s. 346.

[8] G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum,* przekł. pod redakcją H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968, s. 14; W. Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800–1998)*, t. 1, Łódź 2001, s. 7–8.

[9] Chodzi oczywiście o kardynała Izydora, który przebywał w tamtym czasie na dworze Konstantyna XI Paleologa.

[10] „There remained Constantine's brothers in the Morea. [...] But Demetrios and Thomas had never been able to cooperate; and they were more intent on fighting each other than on continuing the struggle against the Turks. In 1452, when the siege of Constantinople had been about to begin, Constantine had sent an urgent message to the Morea for one of his brothers to come and help in the defense of the city. To prevent this the Sultan had sent his general Turahanto invade and devastate the Morea once again" (Donald M. Nicol, *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge University Press, 2002, s. 110–111).

[11] P. Monod, *A Voyage out of Staffordshire; or Samuel Johnson's Jacobite Journey*, [w:] *Samuel Johnson in Historical Context*, ed. J.C.D. Clark, H. Erskine-Hill, New York 2002, s. 26.

[12] W polskiej literaturze naukowej istnieje niezbyt fortunna książka U. Urbanik, *Po obu stronach murów. Ostatnie dni Konstantynopola jako inspiracja literacka,* Kraków 2004. Autorka dość arbitralnie wybrała do analizy trzy powieści, nie wspominając o innych utworach poświęconych ostatnim dniom Miasta, których jest przecież niemało. W książce pojawiają się błędy merytoryczne (jak choćby nazwanie Pletona duchownym, s. 38). Na niektóre z pytań postawionych przez autorkę można odpowiedzieć bez większego trudu. I tak na str. 238 czytamy: „W obu utworach [*Bogazkesen* i *Czarny Anioł* – P.M.] można dojrzeć pewne zbieżności nieobecne w *Puszkarzu Orbano*, na przykład symbolizowanie Bizancjum i Konstantynopola przez kobietę. Czemu właśnie kobieta miałaby uosabiać państwo o tysiącletniej historii i chylące się ku upadkowi miasto?" Odpowiedź

ryczne uwarunkowania spowodowały, że „bizantyńska ideologia" w różnych kręgach kulturowych objawiała się na różne sposoby. Inna jest recepcja kultury i literatury bizantyńskiej w Rosji[13] i w krajach bałkańskich[14], których dzieje są bezpośrednio powiązane z losami Cesarstwa, inaczej zmagają się z bizantyńską spuścizną Grecy[15], odmienne jest postrzeganie Bizancjum w kulturze polskiej, która patrzy na Bizancjum przez rosyjskie lustro[16]. Istnieją w końcu kraje i kultury, dla których dzieje Cesarstwa są tylko źródłem motywów literackich[17], a „moda na Bizancjum" pojawia się na ogół przy okazji bieżących wydarzeń, nawiązujących do historii Cesarstwa. Zainteresowanie Cesarstwem objawia się w miejscach czasem niezwykle zaskakujących[18]. Dopełniające jest spojrzenie na dzieje Bizancjum z perspektywy tureckiej, w dzisiejszych czasach coraz bardziej pozbawionej uprzedzeń i otwartej na dialog z bizantyńską przeszłością[19].

---

jest prosta: grecki rzeczownik *polis* – 'miasto' – jest rodzaju żeńskiego. Ponadto zwyczaj personifikowania Konstantynopola jako kobiety to nie wymysł współczesnych pisarzy, ale bizantyński zwyczaj. Kobieta – uosobienie Konstantynopola jest widoczna np. na monetach, por. follis z Heraklei, katalog wystawy *Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe*, oprac. L. Wamser, München 2004, s. 63.

[13] Zob. w tym tomie: U. Cierniak *Bizancjum Rosji a rosyjskie pojmowanie bizantynizmu*, s. xx–xx.

[14] Na temat wpływu Bizancjum na Europę Wschodnią por. D. Obolenski, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe,* London 1982.

[15] Wśród wielu prac poświęconych tej tematyce wymienić warto niedawno opublikowaną stosunkowo niedawno książkę *Byzantium and the Modern Greek Identity*, ed. D. Ricks and P. Magdalino, London 1998. Niniejszy tekst nie porusza problematyki recepcji Bizancjum w literaturze i kulturze nowogreckiej ze względu na skomplikowanie problemu, który zasługuje na zupełnie osobną rozprawę.

[16] Por. M. Dąbrowska, *Byzance, source de stéréotypes dans la conscience des Polonais*, [w:] *Byzance en Europe*, red. M-F. Auzépy, Paris 2003, 43–54. Na temat Bizancjum w literaturze polskiej, szczególnie romantycznej, por. J. Ławski, *Bizancjum Mickiewicza. Cesarstwo Wschodnie w pierwszych wiekach historii polskiej*, [w:] *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003, s. 205–244; M. Kuziak, *Bizancjum Mickiewicza (na podstawie »Literatury słowiańskiej«)*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 339–351; D. Zawadzka, *Uwagi o Bizancjum u Mickiewicza i Lelewela*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie...*, s. 353–362; J. Ławski, *O Norwidowskim rozumieniu bizantynizmu*, [w:] *Bizancjum. Prawosławie...*, s. 529–566; C.K. Norwid, *Bizancjum*, z autografu wydał i omówił J.W. Gomulicki, „Twórczość" 2001, nr 9, s. 3–6.

[17] Utwory literackie inspirowane losami Bizancjum pojawiają się np. w literaturze szwedzkiej, por. S. Linnér, *Bysans i svensk litteratur*, *Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsalensis*, Årsbok 1994, 48–100. Bizancjum rzecz jasna było obecne w średniowiecznej historiografii skandynawskiej, ze względu na kontakty pomiędzy Cesarstwem a krajami skandynawskimi, por. K. Fledelis, *Royal Scandinavian Travellers to Byzantium: The Vision of Byzantium in Danish and Norwegian Historiography of the Early 13th Century – and in the Danish Historical Drama of the Early 19th Century*, [w:] *Byzantium. Identity, Image, Influence*. *XIX International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18–24 August 1996. Major Papers*, red. K. Fledelius przy współpracy P. Schreiner, Copenhagen 1996, s. 212–217.

[18] W grudniu 2006 r. ukazało się angielskie tłumaczenie powieści japońskiej pisarki Nanami Shiono *The Fall of Constantinople*. Mniej „ekstremalnym" przykładem zainteresowania kulturą bizantyńską są utwory fińskiego pisarza Paavo Haavikko, np. *Neljätoista hallitsijaa* o cesarzu Michale VI.

[19] Warto wspomnieć tutaj o powieści Nedima Gürsela, *Der Eroberer*, Amman Verlag, 2003 (przekł. U. Birgi, posługiwałem się niemieckim tłumaczeniem tekstu) czy wydanej w tym roku płycie CD *1453 Sultanlar Askima* Cana Atilli.

„Pozostaje pytanie, dlaczego w naszej świadomości, widocznie stronniczo prozachodniej, Bizancjum tak mało istnieje?" – pisał Czesław Miłosz w swoim eseju o dziele Edwarda Gibbona *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego*[20]. Można by też zapytać, dlaczego Bizancjum istnieje w naszej świadomości tak stereotypowo?[21] Anglik może określić mianem „bizantyńskiego" coś zawiłego, skostniałego, mało elastycznego (pierwsze takie użycie przymiotnika bizantyński notuje się w roku 1937)[22]. Od XIX wieku język francuski kojarzy „bizantynizm" z „pustymi debatami, subtelnymi i sofistycznymi prowadzonymi wtedy, kiedy dzieją się rzeczy ważniejsze"[23]. Encyklopedia Larousse'a z 1866 roku przywoływała przemówienie Napoleona Bonaparte, wygłoszone w czasie Stu Dni, w którym wspominał on o Grekach w czasie zagrożenia oddających się abstrakcyjnym dyskusjom[24]. Podobnie włoskie wyrażenia: *bizantineria, bizantinismo, bizantineggiare, bizantino* odnoszą się do subtelnej, lecz bezowocnej debaty[25]. Dwudziestowieczne słowniki dodają do tych definicji stwierdzenie, że *bizantinismo* jest kojarzone z *estetismo decadente*[26]. Słownik języka polskiego w haśle „bizantyńska sztuka" wspomina o monumentalności, hieratyczności i przepychu[27]. Wedle słów Remieg Aerts, współczesne nam określenia „bizantyński", „bizantynizm", denotujące cały szereg znaczeń poza tymi odnoszącymi się bezpośrednio do Bizancjum, pojawiają się w XIX wieku[28] i są pozostałością osiemnastowiecznych uprzedzeń wobec kultury bizantyńskiej. Pocałunkiem śmierci dla Wschodniego Cesarstwa była też pewnie sympatia, jaką darzyli je przedstawiciele *ancien régime.* Pani de Sévigné wspomina w swoich listach o Bizancjum, a także o tym, że czytała niedawno przetłumaczoną *Aleksjadę* Anny Komneny[29]. Wydaje się, że absolutystycznego monarchę Ludwika XIV przykład bizantyńskich basileusów fascynował.

---

[20] Cz. Miłosz, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego, czyli coś dla zwolenników śródziemnomorskiego mitu*, „Tygodnik Powszechny" nr 48, 1 XII 2002.

[21] Wybitny bizantynista angielski, Steven Runciman, był zdania, że wiązanie Bizancjum z dekadencją zaczęło się już w średniowieczu: „Ever since our rough crusading forefathers first saw Constantinople and met, to their contemptuous disgust, a society where everyone read and wrote, ate food with forks and preferred diplomacy to war, it has been fashionable to pass the Byzantines by with scorn and to use their name as synonymous with decadence". Por. S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign*, Cambridge University Press 1963, s. 22.

[22] D. Ricks, *Simpering Byzantines, Grecian Goldsmiths et al. Some Appereances of Byzantium in English Poetry*, [w:] *Through the Looking-Glass*…, s. 225.

[23] R. Aerts, *Dull Gold and Gory Purple: Images of Byzantium*, [w:] *Polyphonia Byzantina. Studies in Honour of Willem J. Aerts*, ed. by H. Hoekwerda, E.R. Smits, M.M. Woesthuis, Groningen 1990, s. 313.

[24] *Byzance*, [hasło w:] P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*, s. 1462 (cyt. [za:] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50724x/f2.chemindefer).

[25] „Bizantineggiare: v. intrans., discutere perdendosi in pedanterie inutili e sottigliezze superflue. tipico degli eruditi bizantini" (cyt. [za:] http://www.lastradaweb.it/article.php3?id_article=369).

[26] R. Aerts, *Dull Gold and Gory Purple*…, s. 313.

[27] Zob. *Bizantyjski*, [hasło w:] *Inny słownik języka polskiego*, red. nacz. M. Bańko, Warszawa 2000.

[28] R. Aerts, *Dull Gold*…, s. 312–314.

[29] Madame de Sévigné, *Correspondance*, t. 1–3, texte établi, présenté et annoté par Roger Duchêne avec la collaboration de Jacqueline Duchêne pour l'établissement de l'index, Paris 1974–1978, por. 2, 526; 3, 948 etc.

Uczeni bizantyniści jego czasów dostarczyli królowi – i prawdopodobnie tu należy upatrywać przychylności Ludwika dla Bizancjum – uzasadnienia dla roszczeń Ludwika do tytułu cesarskiego, wiążąc władcę z łacińskimi cesarzami Konstantynopola[30]. Odrzucając i deprecjonując kulturę bizantyńską, oświeceniowi w istocie odrzucali to, co drażniło ich we własnej przeszłości.

Problem nadmiernej religijności Bizantyńczyków był z pewnością jednym z głównych powodów, dla których oświecenie odnosiło się do nich z taką niechęcią. Wolter poszukiwał w historii Bizancjum jedynie argumentów dla swojej antyreligijnej polemiki[31]. A wspominając o oświeceniowych historykach, nie sposób pominąć najważniejszego z nich (z punktu widzenia tego tekstu) – Edwarda Gibbona. Oczywiście, nie samym Gibbonem antybizantyńskość stoi. Wśród krytyków Imperium był wspomniany wcześniej Wolter czy Monteskiusz. Ten ostatni, jak się wydaje, przynajmniej uznawał, że dekadenckie państwo miało jednak swoją rolę do odegrania w historii, skoro poświęcił okresowi od czasów Konstantyna do upadku Konstantynopola siedem rozdziałów swojej pracy o wielkości i upadku Rzymian – odmiennie niż inni historycy tej epoki, którzy czasy bizantyńskie na ogół ignorowali[32]. Jeszcze w 1869 roku historyk William Lecky, uważający, że Bizancjum stworzyło najbardziej odrażającą cywilizację w dziejach, tak pisał:

> Historia Cesarstwa to jednostajna opowieść o intrygach duchowieństwa, eunuchów i kobiet, o otruciach, spiskach, o ciągłej niewdzięczności[33].

Ale to właśnie dzieło Gibbona miało decydujący (i, można by rzec, najbardziej destrukcyjny) wpływ na sposób myślenia o wschodnim Imperium. Gdy w 1919 roku w King's College w Londynie powołano Katedrę im. Koraisa, przywódca diaspory greckiej we wstępnej przemowie stwierdził, że jednym z zadań profesora obejmującego katedrę będzie odparcie kalumnii, jakimi obrzucił Bizancjum Gibbon[34]. Ale stawianie w jednym rzędzie Gibbona i innych bizantynożerców to jednak pewna niesprawiedliwość. Gibbon z pewnością nie był miłośnikiem Bizancjum. Warto jednak pamiętać, jak dużą część jego dzieła zajmują właśnie dzieje Imperium. Byłoby jakimś niezwykle wyrafinowanym intelektualnym masochizmem pisać o rzeczach, których się nienawidzi. Można ich natomiast rzecz jasna nie lubić. Ponadto drobiazgowa, a nie pobieżna, analiza dzieła historyka przynosi interesujące efekty. Najlepszym tego przykładem potraktowanie problemu schizmy – tak podsumowuje swój artykuł *Edward Gibbon and Byzantine Ecclesiastical History* John Geanakoplos:

---

[30] J-M. Spieser, *Du Cange and Byzantium*, [w:] *Through the Looking-Glass*…, s. 199–210; S. Ronchey, *Bisanzio continuata. Presupposti ideologici dell'attualizzazione di Bisanzio nell'età moderna*, [w:] *Lo spazio letterario del Medioevo*, t. 1: *La cultura bizantina*, a cura di G. Cavallo, Roma 2004, s. 706–719.

[31] P. Lemerle, *Montesquieu et Byzance*, „Le Flambeau. Revue belge des questions politiques et littéraires" 1948, s. 387.

[32] Ibidem.

[33] W. Lecky, *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, t.1–2, London 1869, t. 2, s. 13 i n.

[34] C. Mango, *Byzantinism and Romantic Hellenism*, [w:] *Byzantium and Its Image*…, s. 29.

Na podstawie naszej analizy możemy skonkludować, że, przynajmniej w tym fragmencie historii Bizancjum, który dotyczy schizmy, okazuje się on [Gibbon – P.M.] całkiem kompetentnym, a miejscami nawet błyskotliwym historykiem Kościoła[35].

Jak pisze David Womersley, Gibbon był zafascynowany Bizancjum, ale fascynacja, jak zauważa uczony, nie wyklucza obrzydzenia[36]. Niechęć Gibbona do Bizancjum była, według nowogreckiego bizantynisty Agapitosa Panajotisa, efektem prezentowanej przez historyka wizji rozwoju Europy:

> Bizancjum zostało w końcu przekształcone w średniowieczną wersję imperium osmańskiego. Taki punkt widzenia, bezpośredni rezultat orientalizmu i nacjonalizmu, pomógł mieszkańcom zachodniej Europy umiejscowić początki państw europejskich w łacińskim średniowieczu [...] i przypisać sobie dziedzictwo starożytnej Grecji przez Rzym i renesans, nawet jeśli bezpośrednia znajomość języka greckiego i greckiej kultury pojawiła się na Zachodzie poprzez Bizantyńczyków. Jednocześnie w modelu Gibbona Bizancjum nie było jednym ze średniowiecznych państw narodowych i w ten sposób zostało usunięte z europejskiego rozwoju historycznego[37].

Bez względu jednak na nasze osądy i analizy, jeden fakt pozostaje bezsporny – ocena Cesarstwa, zawarta w samym tytule dzieła, stała się obowiązująca na wiele lat. XIX wiek pozostanie w dużej mierze pod wpływem myśli angielskiego historyka – *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego* był obecny również w pismach polskich historyków, np. Joachima Lelewela[38]. Znał to dzieło również Mickiewicz[39]. Ale polskie spojrzenie na Bizancjum kształtowała równie mocno sytuacja polityczna, w której w dziewiętnastym wieku znalazł się naród polski. Jak niedawno napisał Jerzy Axer, „Bizancjum miało twarz Moskala"[40]. Utożsamienie Bizancjum z rosyjskim zaborcą znalazło swoje odbicie również w literaturze. Teodor Tomasz Jeż jest autorem powieści *Asan. Ustęp z dziejów Słowian bałkańskich*[41]. W zdecydowanie przesadzonym wstępie do powieści tak pisał:

> Ś.p. J. Niemcewicz, zaczął jednę z tłumaczonych bajek swoich wyrazami: „W czasach o których nikt już nie pamięta". Tymi samymi wyrazami muszę rozpocząć powieść niniejszą. Muszę: bo pomimo żem myślał i myślał nad przerobieniem Niemcewiczowskiego frazesu, wciąż lazł mi on pod pióro, ile razy pióro dotknąłem do papieru, w celu zlania nań myśli mojej.

---

[35] D.J. Geanokoplos, *Edward Gibbon and Byzantine Ecclesiastical History*, [w:] *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, The University of Wisconsin Press, 1989, 149–150 (tłum. cytowanego fragmentu – P.M.).

[36] D. Womersley, *Taking a leaf from Gibbon*, „Dialogos. Hellenic Studies Review" 6 (1999), s. 155.

[37] P. Agapitos, *Byzantine Literature and Greek Philologists in the Nineteenth Century*, „Classica et Medievalia. Revue danoise de philologie et d'histoire" 43 (1992), s. 238 (tłum. cytowanego fragmentu – P.M.).

[38] J. Lelewel, *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim (1822–1824)*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 3, oprac. M.H. Serejski, Warszawa 1959, s. 80.

[39] Por. J. Ławski, *Bizancjum Mickiewicza*..., s. 207, przyp. 7.

[40] J. Axer, *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny (wypowiedź niebezinteresowna)*, [w:] *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*, red. A. Nawarecki, B. Mytych-Forajter, Katowice 2006, s. 37

[41] Książka po raz pierwszy została wydana w „Dzienniku Literackim Lwowskim". W roku 1869 ukazała się nakładem Wydawnictwa Mrówki, jako tom 7 Biblioteki Mrówki (z tego wydania korzystam), a w 1906 została opublikowana w Wydawnictwie im. Staszyca w Warszawie (jako *Piotr i Asan*). Por. także w niniejszej książce artykuł: M. Bajko, *Obraz Greka w powieściach »bałkańskich« Tomasza Teodora Jeża. Rekonesans*, s. xx–xx.

„W czasach – tedy – o których nikt już nie pamięta", o których zaledwie wzmianek w greckich kronikarzach (1) doszukać się można, którymi w całym ucywilizowanym świecie jeżeli dziesięciu ludzi się interesuje to bardzo wiele, które od obecnych oddalonymi są o sześćset siedemdziesiąt pięć lat, w czasach owych, prześlicznymi okolicami, szło z wolna dwóch wędrowców.

Autor przywołuje w przypisach greckich kronikarzy. Może chciał Jeż olśnić czytelnika swoją erudycją, może uwiarygodnić swoją opowieść. Zdaniem o dziesięciu ludziach zainteresowanych opisywanymi przez siebie czasami (bez względu na to, czy mówi o Bizancjum, czy o Bułgarii – powieść dzieje się w 1185 roku) dobrze, jak sądzę, oddał właściwy wówczas przeciętnemu czytelnikowi poziom zainteresowania (i poziom wiedzy) losami wschodniego Imperium. Ale powieść Jeża, dość przeciętna w warstwie literackiej, jest fascynująca ze względu na utożsamienie średniowiecznego greckiego imperium, gnębiącego podbity naród bułgarski, ze współczesnym imperium rosyjskim.

– I od tego czasu?... – zapytał Asan. – Od tego czasu pochwycił starzec – spokojnie u nas przywykliśmy do Greków, płacimy im podatki i słuchamy ich. A choć nam ciężko i lepiej było dawniej, to... cóż począć!... Tak snadź Bóg chciał... Święta jego wola...
– Nie próbowaliście już potem nigdy wypędzić Greków ?...
– Cóż znów!... – odezwało się na raz kilka głosów – Widać że z nimi Bóg, kiedy im dał siły... Gdzież nam bezbronnym i słabym porywać się!... To wszystko jedno, co by się mucha na lwa porywała... Ani wodzów, ani broni, ani wojska... W jednym Bogu nadzieja... Może on zlituje się nad nami i natchnie Augusta łaskawością i miłosierdziem, że nam umniejszy ciężarów. O to Go tylko błagamy... Dziękujemy mu za życie, i za to, że nam zsyła takich świętych, jak ojciec Cyrill mężów, którzy nas pocieszają i nauczają...
– Lepiej by było, gdybyście wyginęli co do nogi! – odezwał się niecierpliwie Asan.
Oczy wszystkich ze zdumieniem zwróciły się na niego i z odmalowanem na źrenicach zapytaniem.
– Przynajmniej nie dalibyście życia pokoleniu niewolników – odpowiedział na nieme zapytanie – które nawet jasnych połysków walki o ojczyznę nie znało...

Trudno oprzeć się wrażeniu, że słyszymy echa dyskusji prowadzonych przez polskich emigrantów, że opisy Bizancjum to w istocie opisy Rosji[42]. Jak zauważył Stanisław Witkowski w konkluzji swojego artykułu: „Wywody patriotyczno-polityczne, stanowczo za długie, przerywają akcję powieści. Czytelnik czuje, że autor ma na oku stosunki polskie i robi propagandę na rzecz swych poglądów"[43]. Niewielka wiedza o Bizancjum, o której wspomina Jeż we wstępie, była pewnie jednym z czynników utożsamienia, niekiedy zupełnie błędnego, tego, co prawosławne i rosyjskie, z tym, co „bizantyńskie"[44].

Na początku XX wieku Tadeusz Miciński stworzył inny „bizantyński" utwór, sztukę *Bazilissa Teofanu albo w mrokach Złotego Pałacu*. Dzieło zupełnie różne od powieści Jeża, ale podobne przynajmniej w jednym – także Miciński, choć w sposób nieporównanie bardziej elegancki, „przemyca" w tekście swoją ideologię. Miciński genialnie wykorzystuje klisze, jakimi przeciętny odbiorca, pod wpływem oświeceniowej nauki, myślał o Bizancjum –miejscu zdegenerowanym, którego jedyną zasługą jest co najwyżej

[42] Na ten temat zobacz S. Witkowski, *Cesarstwo Bizantyńskie w powieści polskiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Leona Pinińskiego,* t. 2, Lwów 1936, s. 381–385.

[43] Ibidem, 385.

[44] M. Dąbrowska, *Przemoskwiona wizja Bizancjum a niemiecki bizantynizm Konecznego*, [w:] *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, s. 156.

przechowanie antycznej spuścizny. Siła Bizancjum wyczerpała się („Afrodytę wyście zbeszcześcili, jako nierzadnicę; o Prometeuszu mniej wiedzą dzisiejsi Grecy niżeli o oślicy Balaama; Nazarejski Chrystus urzędnikiem stał się państwowym").

Chociaż w tekście to odwołanie się nie pojawia – może dlatego, że zbyt jednoznacznie kojarzyłoby się polskiemu odbiorcy – to dla Micińskiego Bizancjum jest tylko drugim Rzymem. Rzymem przejściowym, który stworzył Słowianom możliwość zbudowania Trzeciego Rzymu[45].

Wiek XIX był świadkiem rehabilitacji Bizancjum i powstania nowoczesnej bizantynistyki[46]. Był też świadkiem sporów między uczonymi bizantynistami i literatami o sposób „użycia" inspiracji bizantyńskich. *Theodora*[47] Victoriena Sardou czy bizantyńskie powieści Paula Adama (np. *Bazyli i Sofia*) nie znalazły uznania Charlesa Diehla i Karla Krumbachera. Fabuła *Theodor*y Sardou była oparta na książce Augusta Marrasta *La vie byzantine*, ale, jak podkreśla jedna z badaczek, decydująca dla powodzenia przedstawienia była znajomość Sardou i Sarah Bernhardt z Gustavem Schlumbergerem, wybitnym bizantynistą[48]. Aktorka, przygotowując się do roli, zwiedziła Rawennę, gdzie obejrzała słynne mozaiki z parą cesarską[49]. Schlumberger w swoich wspomnieniach podkreślał ogromną erudycję Sardou w zakresie bizantynistyki[50]. Wizja życia cesarzowej zaprezentowana przez dramatopisarza nie wzbudziła jednak entuzjazmu innego bizantynisty – Charlesa Diehla, który w 1903 roku opublikował monografię *Theodora, imperatrice de Byzance*. Z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem, całkiem niewielkim jak na bizantynistyczne standardy, rozpoczął się spór o Teodorę – między literatem i uczonym (spór pełen moralizatorstwa i, jak pisze jedna z badaczek, *termini sessuofobici*[51]). Inny wielki

[45] „Wszystko to służy konstruowaniu fabuły, która odpowiada przekonaniom Micińskiego na temat politycznych możliwości Słowian i ich przyszłej roli dziejowej", E. Rzewuska, *O dramaturgii Tadeusza Micińskiego,* Wrocław 1977, s. 46.

[46] W. Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana*..., 11 i nn. Na temat założyciela *Byzantinische Zeitschrift* i wybitnego monachijskiego filologa, Karla Krumbachera, zob. F. Dölger, *Karl Krumbacher*, [w:] ΧΑΛΙΚΕΣ. *Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongres München 25–30 September 1958*, hrsg. von H-G. Beck, Freising 1965, s. 123–135.

[47] Obraz Teodory jako wyuzdanej, a w każdym razie niezbyt dobrze prowadzącej się cesarzowej, utrwalił się, przede wszystkim z winy Prokopiusza z Cezarei i jego *Historii sekretnej*, a później tekstów wzorowanych na nim, chyba we wszystkich literaturach, w których pojawiały się utwory o cesarzowej – na Wschodzie i na Zachodzie. W słoweńskiej powieści Frana Saleškiego Finžgara z początków XX wieku *Pod svobodnim Solcem* (1906–1907) cesarzowa Teodora jest oskarżana o pozostawanie w spisku z samym szatanem („Teodora je v zvezi s samim satanom"). Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że w dzieiwętnastowiecznej literaturze stała się Teodora przykładem *femme fatale*, por. S. Ronchey, *La Femme Fatale bizantina*, „Palaeoslavica" 10 (2002), nr 2, s. 103–115. Warto dodać, że już za życia żony prezydenta Perona jego małżonkę porównywano do bizantyńskiej cesarzowej, a całkiem niedawno ukazała się książka *Eva, Theodora: Evita Peron, Empress Theodora reincarnated* (Illinois 1982).

[48] S. Ronchey, *Teodora Femme Fatale*, [w:] *La decadenza.Un seminario*, red. S. Ronchey, Palermo 2002, s. 28–30.

[49] A. Gold, R. Fizdale, *Sarah Bernhardt*, przeł. J-F. Sené, Paris 1994, s. 227.

[50] G. Schlumberger, *Mes souvenirs*, t. 1, Paris 1934, s. 343–344.

[51] S. Ronchey, *Teodora Femme...*, s. 37. Odpowiedź na krytykę Diehla Sardou zamieścił, między innymi, we wstępie do powieści *Theodora* Pétrosa Botzarésa, napisanej na podstawie dramatu Sardou (s. IV–X).

bizantynista XIX wieku, Karl Krumbacher, w niezbyt przyjemnej recenzji książki Paula Adama *Bazyli i Zofia*[52] napisał, że obraz Bizancjum w książce to wizja zblazowanego człowieka *fin de siècle*[53]. Być może jest w tych histerycznych reakcjach bizantynistów coś więcej niż spór pozytywistów, którymi z pewnością byli, z romantycznymi „dandysami". Bizantyniści (Charles Diehl jest uważany za jednego z twórców francuskiej bizantynistyki) walczyli o miejsce Bizancjum w nauce, chcieli, żeby filhellenizm objął także greckie średniowiecze – skojarzenie go w powszechnej świadomości z dekadencją powodowałoby wytworzenie ostrego podziału miedzy greckim cudem i bizantyńską tragedią.

Krumbacher w przywołanej wcześniej recenzji książki Paula Adama napisał, całkiem poetycko zresztą, że bizantyński świat był z pewnością inny niż suche fakty, które przekazują bizantyńskie kroniki, a ten, kto pisze powieść, musi „ozdobić szkielet". Recepta na przyozdabianie szkieletu jest jednak inna dla bizantynisty (przynajmniej dziewiętnastowiecznego). Jak pisze monachijski uczony, artystyczne wykończenie musi być prawdziwe w kolorze i formie[54]. Ten werdykt trwa, jak się zdaje, do dnia dzisiejszego – wybitny dwudziestowieczny bizantynista angielski stwierdził, iż przyczynę dla której *Belizariusz* Roberta Gravesa jest mniej udany niż jego „starożytne" powieści, stanowi fakt, że bizantyńskie realia są nam znane dużo gorzej niż realia życia codziennego w Rzymie cesarskim I i II w po Chr.[55]. Jakub Lichański w haśle *Bizancjum w literaturze polskiej*[56] napisał o powieściach Zofii Kossak-Szczuckiej *Puszkarz Orbano* i *Warna*, że „oba utwory stanowią w większym stopniu beletryzację faktów historycznych niż autentyczny obraz życia w Bizancjum". Mimo że książki Kossak nie są utworami najwyższych lotów, trudno mi dociec, na czym miałoby polegać przedstawienie autentycznego obrazu życia w Bizancjum. Wygląda na to, że cokolwiek pisarze by zrobili – trzymali się faktów czy nieco „fantazjowali" – nigdy nie zadowolą uczonych. Na szczęście literatura rządzi się innymi prawami niż nauka i historiografia.

> Bizantyńskie plany pojawiają się w universum *Star Treka* za każdym razem, kiedy Flota Gwiezdna musi walczyć z wrogiem potężniejszym lub lepiej uzbrojonym niż Federacja, jak Borg – pół-maszyny, pół-ludzie – czy Założyciele Dominium, pochodzący z innego kwadrantu galaktyki, Kwadrantu Gamma[57].

Artykuł Nike Koutrakou jest widomym dowodem na wszechobecność Bizancjum, nawet w kwadrancie Gamma. W piątym sezonie serialu *Buffy, postrach wampirów*

[52] P. Adam, *Basile et Sophia*, Paris 1900.

[53] K. Krumbacher, *Paul Adam. Basile et Sophie* (recenzja), „Byzantinische Zeitschrift" 10 (1901), s. 665.

[54] Ibidem, s. 664–665.

[55] C. Mango, *Daily Life in Byzantium*, [w:] *XVI. Internationales Byzantinistenkongress*, t. 1, cz. 11, Wien 1981, s. 337: „Anyone who has read the historical novels of Robert Graves – *I Claudius* and *Claudius the God*, on the one hand, and *Count Belisarius* on the other – may have observed that whereas the two Roman books create, a vivid illusion of contemporary life, the Byzantine one fails to do so: it tells an exciting story, but its atmosphere, its sense of »being there« is decidedly thin. This disparity is not accidental. We know infinitely more about daily life in Imperial Rome in the 1st and 2nd centuries A.D. than in any period of Byzantine history".

[56] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 78–81.

[57] N. Koutrakou, *L'image de Byzance dans la littérature fantastique et policiére*, [w:] *Byzance en Europe*…, s. 196 (tłum. cytowanego fragmentu – P.M.).

Bizancjum pojawi się w nieco bardziej pozytywnej roli – zakon *Rycerzy Bizancjum* jest gotów zginąć, broniąc świata przed bóstwem z sąsiedniego wymiaru. Najnowsza polska powieść, w której pojawia się Bizancjum, *Połowa nocy* Izabeli Szolc (Warszawa 2005), to historia bizantyńskiej dziewczyny zamienionej w wampira. Mimo wszystko powieści, których akcja rozgrywa się w Bizancjum, jest coraz więcej, a autorzy na różne sposoby upiększają bizantyńskie szkielety.

What's Up with Byzantium? Reception of Byzantium in European Culture and Literature from the 17th to the 20th centuries. A Reconnaissance

The Enlightenment did not value Byzantine culture very highly – this attitude is visible in the works of Voltaire, Montesquieu and Gibbon. Gibbon's views can also be found in the works of Polish writers – Joachim Lelewel and Adam Mickiewicz. However, the attitude of Polish authors towards Byzantium was shaped mainly by the political situation: Byzantium was identified with the Russian occupying forces (in the novels of Teodor Tomasz Jeż for example). A different image appears in the output of Tadeusz Miciński, who depicts Byzantium as the Second Rome thanks to which the Slavs were able to build the Third Rome.

The 19th century saw the vindication of Byzantium and the emergence of modern Byzantine studies. It also saw disputes between scholars of Byzantine studies (C. Diehl, K. Krumbacher) and writers (V. Sardou, P. Adam) as to the "usage" of Byzantine inspirations.

Τότε τί να κάνουμε με το Βυζάντιο; Υποδοχή του Βυζαντίου στον ευρωπαϊκό πολιτισμό από το ΙΖ' μέχρι τον Κ' αιώνα. Αναγνώριση (reconnaissance)

Ο Διαφωτισμός αποτελεί προ πάντων υποβάθμιση του βυζαντινού πολιτισμού, η οποία παρουσιάζεται από τον Voltaire, τον Montesquieu ή τον Edward Gibbon. Οι απόψεις του τελευταίου βρίσκονται και στα έργα των Πολωνών συγγραφέων (Joachim Lelewel, Adam Mickiewicz). Ωστόσο, η πολωνική άποψη διαμορφώθηκε επίσης από την πολιτική κατάσταση και την ταύτιση του Βυζαντίου με το Ρώσο κατακτητή (Teodor Tomasz Jeż). Μια άλλη απεικόνιση παρουσιάζει στις αρχές του Κ' αιώνα ο Tadeusz Miciński («Bazilissa Teofanu albo w mrokach Złotego Pałacu» [Η Βασίλισσα Θεοφανώ ή στο Σκοτάδι του Χρυσού Παλατιού]). Εδώ στο Βυζάντιο υπάρχει αποκλειστικά η Δεύτερη Ρώμη, η οποία δημιούργησε στους Σλάβους την ευκαιρία να χτίσουν την Τρίτη Ρώμη. Ο ΙΘ' αιώνας μαρτυρεί τη διένεξη μεταξύ των επιστημόνων βυζαντινολόγων (Charles Diehl, Karl Krumbacher) και λογοτεχνών (Victorien Sardou, Paul Adam).

URSZULA CIERNIAK

Bizancjum Rosji a rosyjskie pojmowanie bizantynizmu

Bizantyjski rodowód Rusi-Rosji i pytania o losy dziedzictwa Bizancjum wśród Słowian Wschodnich to bardzo często dziś spotykane problemy badawcze[1]. Jerzy Kłoczowski w swych rozważaniach o Bizancjum i cywilizacji bizantyńskiej wysunął tezę, iż spośród szerokich wpływów i oddziaływań cesarstwa na kulturę i cywilizację Wschodu i Zachodu „najtrwalszym i najpełniejszym sukcesem zakończyła się kulturalna ekspansja Bizancjum wśród Słowian"[2]. Jest zatem Słowiańszczyzna tym obszarem, na którym cywilizacja bizantyńska odcisnęła niezatarty ślad, obszarem na tyle ważnym, że, jak wskazuje przykład Kłoczowskiego, uznaje się go czasem za miejsce centralne na mapie kontaktów i związków Bizancjum z innymi terenami. Dowodzi to, jak ważne jest mówienie o Bizancjum słowiańskiego Wschodu. W przestrzeni tego słowiańskiego Wschodu miejsce szczególne zajmuje Rosja.

W literaturze naukowej przyjmuje się, że świadoma refleksja teoretyczna na temat Bizancjum to w Rosji zjawisko znacznie późniejsze niż sama recepcja społeczna, literacka, czy też historiozoficzna, a za czas narodzin rosyjskiej bizantynistyki uważa się drugą połowę wieku XIX[3]. Nasze pytania o dziedzictwo Bizancjum i rosyjskie przemyślenia na temat bizantynizmu nie będą dotyczyły rozwoju bizantynistyki w Rosji. Skoncentrujemy się natomiast na kwestii rosyjskich poszukiwań duchowych korzeni własnej kultury i państwa, szczególnie zaś na zagadnieniu postrzegania łączności Rosji z Bizancjum i rozumienia bizantynizmu w rosyjskiej myśli i piśmiennictwie.

Nie ulega wątpliwości, że w rosyjskiej historiografii Bizancjum i bizantynizm przeszły dość krętą drogę: od pojedynczych wzmianek w źródłach historycznych – latopisach, kronikach, w opowieściach o historii Carogorodu, przez mitotwórczą publicystykę

---

[1] Wyszczególnienie podstawowych opracowań na ten temat por. А.А. Васильев, *Очерк разработки истории Византии в России*, [w:] *История Византийской империи* (źródło: http://gumilevica.kulichki.net/VAA/vaa112.htm).

[2] J. Kłoczowski, *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska*, [w:] *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek)*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1997, s. 86.

[3] И.П. Медведев, *Некоторые размышления о судьбах русского византиноведения* (źródło: http://www.byzantion.ru/byzantologia/medvedev.html).

XV i XVI wieku, aż po rozprawy rosyjskich myślicieli i filozofów, będące swoistym rozrachunkiem z dawnymi legendami oraz odezwy współczesnych nacjonalistów i zwolenników odbudowy prawosławnego mocarstwa. Bizancjum pojawiało się niezmiennie w kontekście zagadnienia źródeł chrztu Rusi, ale nawet tak skrupulatny rosyjski historyk jak Nikołaj Karamzin nie zagłębiał się zbytnio w roztrząsanie jego wpływu na ruską i rosyjską rzeczywistość. Karamzinowi zarzucano nawet, że zbyt skrótowo w swojej wielotomowej *Historii państwa rosyjskiego* (*История государства российского*) potraktował znaczenie wpływu Bizancjum na rosyjską kulturę, poświęcając więcej uwagi kwestii wareskiej niż sprawie bizantyńskiej[4].

Kiedy mówi się o recepcji społecznej i politycznej Bizancjum w Rosji, warto już na początku zaznaczyć, że, jak podkreślali niektórzy uczeni, w przeciwieństwie do Słowian Południowych, u których stosunek do Bizancjum po upadku Konstantynopola przybrał pozytywny charakter, Słowianie Wschodni, a w szczególności Rusini, przyjęli postawę negatywną wobec Cesarstwa. Wiązać się ona miała z potępieniem uczestnictwa władz Konstantynopola i jego patriarchatu w pracach zmierzającego do pojednania z łacińskim Zachodem soboru ferraro-florentyjskiego (1438–1439)[5]. Sprawę stosunków Moskwy i Patriarchatu konstantynopolitańskiego, cieszącego się mimo zależności od sułtana tureckiego licznymi przywilejami, pogorszyło dodatkowo utworzenie w 1589 roku autonomicznego patriarchatu ruskiego, który już wiek później zaczął dążyć do zajęcia przynajmniej drugiej pozycji w hierarchii patriarchatów Wschodu.

Kwestię ruskiego spadku po Bizancjum wyakcentowała przede wszystkim teoria Moskwy – Trzeciego Rzymu, zapoczątkowana jeszcze w XV wieku listami mnicha pskowskiego Filoteusza do księcia Wasyla III, a rozwijana w kolejnych stuleciach. Ta początkowo religijna koncepcja przyczyniła się do wyolbrzymienia zbawczej roli, jaką władca moskiewski i jego kraj odgrywają we wschodnim chrześcijaństwie: w XVI wieku stała się polityczno-pragmatyczną wizją usprawiedliwiającą szczególną pozycję i prerogatywy Moskwy w świecie prawosławnym[6]. Budowanie rosyjskiej mitologii społecznej i politycznej w oparciu o chrześcijańskie wzorce bizantyńskie zaowocowało na początku XVI stulecia troską władzy świeckiej o przyspieszenie asymilacji na Rusi dziedzictwa religijnego pozostałego po Drugim Rzymie. Jej najważniejszym przejawem było podjęcie pracy nad poprawą ksiąg liturgicznych oraz przetłumaczeniem z greki kanonu literatury religijnej (m.in. *Psałterza Objaśnionego*). Można byłoby pokusić się o stwierdzenie, że prace te były czymś w rodzaju pierwszej refleksji nad spuścizną duchowo-religijną Bizancjum. W 1518 roku ze świętej góry Athos przybył na zaproszenie wielkiego księcia moskiewskiego Wasyla Iwanowicza uczony mnich Maksym, zwany

[4] С.М. Соловьев, *Н.М. Карамзин и его литературная деятельность: »История государства Российского«* (źródło: http://www.tuad.nsk.ru/~history/Author/Russ/S/Solovjew/karamzin/glava1.html).

[5] F. Dujczew, *Wpływ Bizancjum na kulturę Słowian po upadku Imperium*, [w:] *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej*..., s. 110.

[6] Por. L. Suchanek, *Prawosławie jako wiara, kultura, ideologia*, [w:] *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu – między pamięcią a oczekiwaniem,* pod red. U. Cierniak, ks. J. Grabowskiego, Częstochowa 2006, s. 143.

Grekiem. Podobno, kiedy po jego przyjeździe otwarto bibliotekę wielkoksiążęcą, przybysz zadziwił się bogactwem ksiąg greckich. Część z nich miała pojawić się w Moskwie wraz z Zoe Paleolog, która przyjechała w 1472 roku do Rosji, by zawrzeć związek małżeński z Iwanem III, ojcem księcia Wasyla. Maksym Grek miał wówczas powiedzieć księciu, że nawet w ziemi greckiej nie widział aż tylu ksiąg[7].

Potrzeba asymilowania dorobku greckiego prawosławia w Państwie Moskiewskim nie szła w parze z możliwościami intelektualnymi i wiedzą rosyjskich uczonych. Charakterystyczne jest to, że wśród moskiewskich skrybów, którzy przydzieleni zostali mnichowi z góry Atos do pomocy przy poprawianiu i tłumaczeniu ksiąg, nie znaleziono nikogo, kto byłby w stanie tłumaczyć wraz z nim bezpośrednio z greki na język cerkiewnosłowiański. Z kolei sam Maksym nie władał tym językiem na tyle dobrze, by móc dokonać bezpośredniego przekładu, lecz tłumaczył najpierw teksty na łacinę i dopiero potem, z łaciny, miejscowi pisarze przekazywali jego słowa „po rusku"[8]. To uderzające, że na początku wieku XVI łatwiej było znaleźć w Moskwie ludzi ze znajomością łaciny niż greki. Może to dowodzić faktu, iż wcześniej nie widziano potrzeby opanowywania greki, a zatem nie mogło być mowy o poczuciu szczególnych związków i bliskości Moskwy z kulturą helleńsko-bizantyńską.

Tymczasem w Paryżu za czasów Ludwika XI (1461–1483), jak podaje Charles Diehl, wykładano język grecki, a wśród tłumaczy i kopistów rękopisów greckich znajdował się sam Erazm z Rotterdamu. Jakość kopiowanych ksiąg miała być tak dobra, że nie różniła się od druku. Kiedy więc w roku 1539 powstała Paryska Królewska Drukarnia, greckie czcionki odlane na jej potrzeby wzorowane były na piśmie najlepszych kopistów. Z kolei za czasów Franciszka I (1515–1547) założono bibliotekę królewską, w której pojawił się bardzo bogaty dział rękopisów greckich[9]. A w XVII wieku, kiedy w Rosji roztrząsano kwestie dobrego i złego przekładu z języka greckiego, we Francji Charles Du Cange opublikował *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, a następnie *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*; oba te słowniki do dziś służą bizantynistom pracującym ze średniowiecznymi źródłami greckimi i łacińskimi[10]. Z informacjami tymi ciekawie koresponduje *Żywot Maksyma Greka*, który wspomina o losach ksiąg greckich poza obszarem greckiego prawosławia. Według tego źródła część z nich miała zostać wywieziona przez szlachetnych chrześcijan do Rzymu, by nie zniszczyli ich Turcy palący greckie księgi po zdobyciu Konstantynopola. Autor *Żywota* przyznaje, że na Zachodzie greckie księgi witano radośnie i chętnie je tłumaczono i drukowano (co potwierdza przytoczone wcześniej informacje), ale twierdzi, że po przełożeniu na język łaciński miały one zostać „wiarołomnie spalone"[11].

---

[7] *Житие Преподобнаго отца нашего Максима Грека*, [w:] *Сочинения Максима Грека в русском переводе,* cz. 1, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1996, s. 12–13.

[8] Ibidem, s. 13.

[9] Б.Т. Горянов, *Предисловие*, [w:] Ш. Диль, *Основные проблемы византийской истории*, przekł. i wstęp Б.Т. Горянов, Москва 1947, s. 5.

[10] Ibidem, s. 6.

[11] *Житие Преподобнаго отца*…, s. 13.

Refleksje nad dziedzictwem Bizancjum zintensyfikowały się w Rosji w połowie XIX wieku, przy okazji dysput słowianofilów i okcydentalistów na temat słuszności wybranej przez Ruś-Rosję drogi cywilizacyjnej[12]. Ważną wizję roli, jaką wobec Rosji odegrało Bizancjum, przynosi w omawianym okresie słynny *Pierwszy list filozoficzny* Piotra Czaadajewa. Jest w tym tekście nadzwyczaj pesymistyczna ocena wyboru Bizancjum na nauczyciela i wyznacznik drogi rozwoju Rosji. *List* Czaadajewa mówi, iż w chwili w chwili, gdy Ruś przyjęła chrzest, Bizancjum było „nędzne" i głęboko pogardzane przez inne narody, „zżerane ambicją człowieka" i „oderwane od wszelkiego braterstwa"[13]. Mimo braku jakichkolwiek merytorycznych podstaw[14] twierdzenie Czaadajewa spotkało się z żywym odbiorem, a nawet znalazło sobie licznych zwolenników w rosyjskich apologetach Europy Zachodniej i na bardzo długo rozpaliło umysły ich oraz ich przeciwników.

Dyskusja nad spadkiem po Bizancjum szybko skoncentrowała się w Rosji wokół słuszności wyboru wiary i podzieliła myślicieli na pro- i antykatolickich, spierających się o wiarę prawdziwą. W tych polemikach Rosja jawiła się jako ostoja idealnego prawosławia, o wiele doskonalszego od wiary pramatki Rosji – Bizancjum, funkcjonującego w takich dysputach także pod nazwą Grecji[15]. Iwan Kiriejewski, zastanawiając się nad rosyjską misyjno-polityczno-religijną sukcesją po Bizancjum, podkreślał, że jest ona w pełni zasłużona, bo kiedy chrześcijaństwo świata Wschodu i Zachodu pogrążyło się w podziałach, rosyjski naród „zajaśniał prawdziwym chrześcijaństwem" i ma wszelkie dane, by przechować boskie prawdy w czystości i świętości[16].

Gloryfikował rosyjską wiarę słowianofil Aleksy Chomiakow, wybitny świecki teolog i polihistor. A choć doceniał wagę faktu przekazania jej Rusinom przez Bizancjum – Grecję chrześcijaństwa, nie stronił od krytyki błędów greckich. Zdaniem Chomiakowa, Bizancjum upaść miało, bo przestało żyć chrześcijaństwem, odeszło też od najlepszych jego źródeł, na przykład od mistycyzmu Egiptu i Syrii. Uczony słowianofil konstatował:

---

[12] O tym, w jakich kierunkach szło zainteresowanie Bizancjum w wieku XIX na Zachodzie Europy por.: J. Ławski, *O norwidowskim rozumieniu bizantynizmu*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 529.

[13] P. Czaadajew, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992, s. 80.

[14] Znany historyk obyczajów Europy Zachodniej Norbert Elias w swojej książce *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* przytacza ciekawą historię ilustrującą przepaść kulturową, jaka dzieliła Zachód Europy od Nowego Rzymu: „Pewien doża wenecki w XI stuleciu poślubił księżniczkę grecką. W jej bizantyjskim kręgu posługiwano się zapewne widelcem, w każdym razie dowiadujemy się, że podnosiła ona do ust kęsy [...] (»za pomocą małych złotych widełek o dwóch zębach«). Wywołało to niebywały skandal w Wenecji. »Nowinkę tę przyjęto jako wyraz tak już przesadnego wyrafinowania, że dogaressa została surowo skarcona przez duchownych, którzy też ściągnęli na nią gniew Boży. Wkrótce potem dotknęła ją odrażająca choroba, a święty Bonawentura rzekł bez wahania, że była to kara Boska«. Na Zachodzie upłynęło jeszcze pięćset lat, zanim układ stosunków międzyludzkich uległ takiej zmianie, że posługiwanie się tym narzędziem stało się powszechną potrzebą". Por. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 87–88.

[15] A. Bezwiński, *Rosyjska myśl filozoficzna czasów romantyzmu wobec Bizancjum*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm*…, s. 24.

[16] Interpretacja [za:] A. Bezwiński, *Rosyjska myśl filozoficzna czasów romantyzmu*..., s. 29.

> Chrześcijaństwo żyło w Grecji, lecz Grecja nie żyła chrześcijaństwem. [...] Ale powstać do nowego życia nie mogło, dlatego że oporne formy starożytności nie były zdolne przyjąć pełni nauki chrześcijańskiej[17].

Bizancjum, duch bizantyński i wszelkie wynikające z niego przyzwyczajenia i uprzedzenia religijne trafiły pod surowy osąd innego dziewiętnastowiecznego myśliciela rosyjskiego – Iwana Gagarina. Ten nawrócony na katolicyzm arystokrata, który w Paryżu wstąpił do zakonu jezuitów, opublikował w 1856 roku w rozprawę zatytułowaną *O pojednaniu Kościoła rosyjskiego z rzymskim* (*О примирении Русской Церкви с Римскою*)[18], w której całą winą o niemożność prowadzenia dialogu Kościoła rosyjskiego z zachodnim obarczył Bizancjum i ducha bizantyńskiego, zaszczepionego Rosji przez hierarchów i nauczycieli greckich. Bizantynizm oznaczał dla Gagarina przyjęte od Cesarstwa Wschodniego zasady duchowe, narodowe i państwowe, ale przede wszystkim wynikającą z nich samowolę i nadużycia władzy wobec Cerkwi i jej samodzielności oraz cały ogrom uprzedzeń wobec „łacinników". Bizantynizmem było dla Gagarina wypaczone greckie chrześcijaństwo, zadufane i zamknięte na potrzeby wiernych i Kościoła powszechnego, szerzące izolacjonizm i oddalające Rosję od źródła wiary papieskiego Rzymu, prowadzące Rosję ku upadkowi i opanowaniu przez siły ciemności oraz zwycięstwa rewolucji i niesionego przez nią chaosu[19].

Ocena Bizancjum i bizantynizmu z punktu widzenia „błędów i wypaczeń" chrześcijaństwa greckiego pojawi się wiele lat po Chomiakowie i Gagarinie u Władimira Sołowjowa, wielkiego rosyjskiego ekumenisty i zwolennika dialogu prawosławno-katolickiego. W szkicu *Bizantyzm i Rosja* (*Византизм и Россия*) Sołowjow napisze:

> Drugi Rzym – Bizancjum – upadł, dlatego że przyjąwszy w słowach ideę chrześcijańskiego królestwa zrezygnował z niej w czynach, kostniał w stałej i systematycznej sprzeczności swoich praw i zarządzania z wymogami wyższej zasady moralnej[20].

Bizancjum nie zrozumiało do końca sensu nauk chrześcijańskich, wyciszyło pogaństwo, przykrywając je zewnętrzną obrzędowością i warstwą dogmatów chrześcijańskich, nie uratowało go to jednak od zguby. Przeznaczeniem Bizancjum było zostać cesarstwem chrześcijańskim, jednak ani władza, ani społeczność nie była w stanie podnieść się do wysokości zadań, które przed nią stały. Sołowjow przedstawia Turków jako swoiste narzędzie służące do przerwania istnienia Bizancjum właśnie w momencie, kiedy inne państwo było w stanie przejąć i zrealizować jego misję[21]. Zatem upadek Bizancjum nie był pozbawiony sensu, bo owocem jego było narodzenie świadomości historycznej „narodu, który razem z chrztem otrzymał od Greków pojęcie cesarstwa chrześcijańskiego"[22].

---

[17] А. Хомяков, *О старом и новом*, cyt. i interpretacja [za:] A. Bezwiński, *Rosyjska myśl filozoficzna*..., s. 25 (tłum. cytowanego fragmentu A. Bezwiński).

[18] Ks. I. Gagarin (o. Józef Kasawery SJ), *O pojednaniu Kościoła rosyjskiego z rzymskim,* przeł. oraz wstępem opatrzył A. Bezwiński, Toruń 1995.

[19] Ibidem.

[20] В. Соловьев, *Византизм и Россия*, [w:] *Спор о справедливости,* Москва–Харьков 1999, s. 663.

[21] Ibidem, s. 666–667

[22] Ibidem, s. 663.

Sołowjow obszernie opisał te momenty z historii Rusi-Rosji, które wskazywać miały, że z moralnego i etyczno-politycznego punktu widzenia to właśnie ten kraj spełni misję, której nie zrealizowali Grecy przez swoją pychę i brak zrozumienia dla istoty chrześcijaństwa. Bizancjum nie chciało się doskonalić w duchu zasad chrześcijańskich, Rosja takie wyzwanie podjęła, co dało jej prawo do szczególnego miejsca w historii. Sołowjow, w przeciwieństwie do słowianofilów, nie widział żadnej sprzeczności między chrześcijańską misją Rosji, uwarunkowaną duchem bizantynizmu, a jej losami po reformach Piotra Wielkiego, przybliżających ten kraj do kultury Zachodu. Sołowjow dowodził, że właśnie w osobie Piotra „Rosja zdecydowanie potępiła i odrzuciła bizantyńskie skażenie idei chrześcijańskiej – zadowolony z siebie kwietyzm". Piotr I jawił się przy tym jako osoba całkowicie pozbawiona Nabuchodonozorowego dążenia do sprawowania „władzy dla władzy", a samodzierżawie tego władcy postrzegano jako „oręż prowidencjalnej sprawy". Sprawa te polegała według Sołowjowa na tym, by „dać Rosji realną możliwość stać się chrześcijańskim cesarstwem – wypełnić to zadanie, którego wyrzekło się Bizancjum"[23]. W tym kontekście Sołowjow przypomina, że w rosyjskiej świadomości narodowej już od czasu upadku Konstantynopola istniało niezmienne przekonanie, że rola chrześcijańskiego królestwa przechodzi na Rosję i że jest ona Trzecim i ostatnim Rzymem.

Według Sołowjowa grunt pod teorię Moskwy jako Trzeciego Rzymu miała przygotować na Rusi działalność josiflan – zwolenników Josifa Wołockiego, założyciela i ihumena klasztoru Wołkołamskiego (1449–1515). Nauki i działania tego mnicha przyczyniły się do wzrostu autorytetu staroruskiego państwa i postrzegania go jako obrońcy Cerkwi i wiary prawosławnej. Model władzy i władcy, który pojawił się w dążeniach josiflan, całkowicie odpowiadał temu, co znane było z Drugiego Rzymu. Monarchia absolutna typu josiflańskiego nadawała władcy cechy boskiego zastępcy, pierwszego duchownego. Cześć przewidziana dla zwierzchnika państwa była tak wielka, że mogła kojarzyć się z bałwochwalstwem, car stawał się ucieleśnieniem gniewu Bożego i jednocześnie Bożego miłosierdzia. Ten jakże bizantyński model lansowany przez Wołockiego został w druzgocący sposób skrytykowany przez Nikołaja Aleksiejewa – żyjącego w pierwszej połowie minionego stulecia rosyjskiego prawnika, autora rozpraw z dziedziny państwa i prawa[24].

Rosyjscy myśliciele w większości przekonani byli o ciągłości między światem bizantyńskim i rosyjskim, o ich bliskich związkach i przejęciu przez Rosję misji swojego nauczyciela i poprzednika. Nierzadko jednak bilans strat i zysków płynących z rosyjskiego bizantynizmu zaprawiony był goryczą i przekonaniem, że zbliżenie do Bizancjum jednak czegoś Rosję pozbawiło. Czaadajew w ukierunkowaniu Rosji na tradycję chrześcijaństwa bizantyńskiego widział pomyłkę, która stanęła Rosji na drodze do prawdziwej cywilizacji. Podobnemu przekonaniu, choć w bardziej poetycki niż Czaadajew sposób,

[23] Ibidem, s. 667.

[24] Por. Н. Алексеев, *Русский народ и государство,* zebr. А. Дугин, Д. Тараторин, Москва 1998, a także: U. Cierniak, *»Państwo prawdy« w koncepcji N.N Aleksiejewa*, [w:] *Inteligencja. Tradycja i nowe czasy*, red. H. Kowalska, Kraków 2001, s. 190–191.

dał wyraz rosyjski filozof Wasylij Rozanow, pisząc, jak doszło do tego, że Rosja dobrowolnie stała się niewolnicą bizantynizmu:

> Rozkładając się, umierając Bizancjum naszeptało Rosji wszystkie swoje przedśmiertne wściekłości i jęki i przykazała ich mocno strzec Rosji. Rosja przy łożu umierającego oczarowała się tymi przedśmiertnymi jego westchnieniami, przyjęła je czule do swojego dziecinnego serca i złożyła przysięgę umierającemu[25].

Przysięga ta miała dotyczyć zachowania śmiertelnej nienawiści do zachodnich ludów, a jej dochowanie oznaczało odwrócenie się przez Rosję od Zachodu i odgrodzenie od ożywczych jego trendów. Zachód odważnie i dynamicznie podążał za Rzymem (mowa tu o papieskim Rzymie), Rosja zatopiła się we wschodniej niszy, która był niedostępna niepokojom i ożywieniu. Droga Zachodu zaowocowała atmosferą twórczości, poezji, filozofii i rozwoju psychologii, droga Wschodu wyciszeniem, biernością i statycznością. Zachód był ruchliwy, pogrążony w pracy, działaniu, aktywnej walce ze złem, w Rosji dominowała cisza, zatopienie w kontemplacji, oddanie męczeństwu wynikającemu z cierpliwości[26]. W podobny jak Rozanow sposób podejdzie ponad pół wieku później do kwestii dziedzictwa duchowego Bizancjum Siergiej Awierincew, ukazując podobnie wpływ Bizancjum na duchowość Rosji i akcentując niemal identyczne jak Rozanow składowe ducha Wschodu i Zachodu[27].

Rosyjskie myślenie o Bizancjum, a także o kategoriach takich jak „cywilizacja bizantyńska" czy też „bizantynizm" stanowi swoistą kwintesencję kumulującego się przez wiele lat historycznego doświadczania bliskości kulturowej, politycznej i religijnej obu organizmów. Należy przy tym przypomnieć, iż, jeśli mówić o związkach kultury bizantyńskiej (greckiej) z rosyjską, mamy do czynienia z transplantacją tej pierwszej na grunt rosyjski, a nie wymianą kulturową, bo nie ma mowy o jakiejkolwiek tradycji przenoszonej do Bizancjum z terenów Rusi, czyli nie mamy do czynienia z relacją obustronną. Podkreślali to już badacze tacy jak o. Joann Meyendorff czy znawca patrystyki o. Iłarion Ałfiejew [28].

Jak łatwo zauważyć, trudno w tych rozważaniach o Bizancjum Rosji znaleźć samodzielnie funkcjonującą kategorię, jaką jest bizantynizm. Podwaliny pod jej stosowanie w odniesieniu do zjawisk kulturowo-politycznych dał Konstanty Leontjew, poświęcając temu zagadnieniu roku obszerną rozprawę zatytułowaną *Bizantynizm i słowianizm* (opublikowaną w 1875, 1876 i 1885 roku), która nie od razu spotkała się z zainteresowaniem w jego kraju. Leontjewa odkryto bardzo późno, a jego teorie w zasadzie dopiero teraz pobudzają do coraz to nowych pomysłów polityków i teoretyków państwa[29].

---

[25] В.В. Розанов, *Религия и культура*, t. 1, Москва, 1990, s. 330 (cyt. [za:] В. Бачинин, *Византийская цивилизация и ее духовное наследие*, źródło: http://www.archipelag.ru/authors/bachinin/?library=1333).

[26] В.В. Розанов, *В темных религиозных лучах*, Москва 1994, s. 8–9.

[27] С.С. Аверинцев, *Византия и Русь: два типа духовности*, „Новый мир" 1988, nr 9, s. 227–233.

[28] Иеромонах Иларион (Алфеев), *Святоотеческое наследие и современность. Доклад на Богословской конференции, посвященной 2000-летию христианства*, źródło: http://www.nika.name/cgibin/storedoc.cgi?rec

[29] O koncepcji Leontjewa szerzej por. U. Cierniak, *Idea bizantyjska i słowiańskość u Konstantego Leontjewa*, [w:] *Tradycja chrześcijańska Wschodu i Zachodu w kulturze Słowian,* red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006.

Bizantyzm oznacza dla Leontjewa rodzaj wykształcenia, kultury (*особого рода образованность или культура*) o własnych źródłach i określonych następstwach dla historii. Autor ten wśród części składowych bizantyzmu wyróżnia elementy: religijne, państwowe, moralne, filozoficzne i artystyczne. W państwie bizantyzm według Leontjewa oznacza samodzierżawie, w religii – chrześcijaństwo z tymi cechami, które odróżniają je od zachodnich Kościołów, ale także od wszelkich herezji i rozłamów. Z kolei bizantyński ideał moralny to taki, który w odróżnieniu od zachodnich nie akcentuje indywidualizmu człowieka na ziemi. Bizantyzm nie zakłada też powszechnej szczęśliwości ludów i narodów na ziemi (podobnie zresztą jak całe chrześcijaństwo), jest „antytezą idei wszechludzkości, w sensie ziemskiej równości powszechnej, ziemskiej wszechwolności, ziemskiej wszechdoskonałości i powszechnego zadowolenia". Bizantyzm oznacza też dla Leontjewa określony gust estetyczny w dziedzinie mody, obyczajów, odzieży, budownictwa, przedmiotów codziennego użytku.

Bizantyzm dla Leontjewa jest ważny jako element państwowotwórczy, jako wzorzec, państwa, do jakiego upodobnić się powinna monarchiczna Rosja. Myśliciel wierzy, że zarówno struktury państwowe (dziedziczność władzy), jak i rosyjskie prawosławie predestynują Rosję, by stała się nowym Bizancjum, nowoczesnym imperium pielęgnującym i udoskonalającym stare wzorce. Leontjew pisał:

> Bizantyński duch, bizantyńskie podstawy i wpływy jak skomplikowana tkanka systemu nerwowego przenikają na wskroś cały wielkoruski organizm społeczny[30]

> Bizantyzm dał nam całą nasza siłę w walce z Polską, ze Szwedami i z Turcją. Pod jego sztandarem, jeśli będziemy mu wierni, będziemy oczywiście mieć siłę, by wytrzymać nacisk. Nawet całej internacjonalnej Europy, jeżeli by ona, po zniszczeniu u siebie wszystkiego co szlachetne, ośmieliła się kiedykolwiek i nam zapisać zgnilizną i smród swoich nowych praw do drobnego ziemskiego dobrobytu, do ziemskiej racjonalnej wszechpospolitości[31].

Choć teorii bizantyzmu i bizantynizmu na gruncie rosyjskim nikt nie poświęcił tak wiele miejsca jak Leontjew, nie oznacza to jednak, że wśród innych prac nie da się jej odnaleźć. Na uwagę z pewnością zasługuje Fiodor Uspienski. Jest to jeden z pierwszych rosyjskich uczonych zajmujących się systematycznymi naukowymi badaniami nad Bizancjum, profesor i dyrektor Rzymskiego Instytutu Archeologicznego w Konstantynopolu oraz autor opublikowanej w 1914 roku pierwszej *Historii Imperium Bizantyńskiego* (*История Византийской империи*). Uspienski określił bizantynizm jako „zbiór wszystkich źródeł, pod których wpływem stopniowo reformowało się Imperium Rzymskie w V–VIII wieku, zanim zamieniło się w Imperium Bizantyńskie"[32]. Bizantynizm był dla Uspienskiego czynnikiem organizującym życie i kulturę Wschodniego Imperium, podobnie jak na Zachodzie romanizm, i jak romanizm przyczynił się do uformowania zachodnich państw, poczynając od państwa Franków, tak bizantynizm miał

[30] К. Леонтьев, *Византизм и славянство,* [w:] К. Леонтьев, *Храм и Церковь,* Москва 2003, s. 32.

[31] Ibidem, s. 30.

[32] Ф.И. Успенский, *История Византийской империи*, t. 1 (źródło: http://www.xn--b1aaa.fictionbook.ru/author/uspenskiyi_fedor_ivanovich/istoriya_v_1_istoriya_vizantiyiskoyi_imperii_tom_1/uspenskiyi_istoriya_v_1_istoriya_vizantiyiskoyi_imperii_tom_1.html#TOC_id2464672).

zaznaczyć swoje oddziaływanie na państwa południowo-wschodniej Europy i stać się w szczególności ideałem dla niektórych Słowian. „Bizantynizm idzie do Kijowa i Moskwy – twierdził Uspienski – pod jego oddziaływaniem formuje się życie historyczne, tj. ustrój państwowy i wojskowy południowo-wschodnich Słowian”[33]. Jak łatwo dostrzec, bizantynizm jest dla Uspienskiego odpowiednikiem „metody ustroju życia zbiorowego”[34], która zorganizowała system społeczno-polityczny Państwa Moskiewskiego na wzór Imperium Wschodniego. Uczony ten kładł nacisk na konkurowanie romanizmu i bizantynizmu, które doprowadziło ostatecznie do rozdzielenia Europy na dwie części – katolicką i prawosławną.

Jedną z najbardziej uniwersalnych definicji bizantynizmu dał na gruncie rosyjskim teolog prawosławny o. Gieorgij Florowski w książce *Ojcowie Wschodni V–VIII wieku.* Określił on tym terminem nową epokę, jaka rozpoczęła się w IV wieku po Chrystusie. Nowy okres kultury określany jest przez tegoż myśliciela także mianem chrześcijańskiego hellenizmu – epoki opozycyjnej wobec hellenizmu pogańskiego. W tym kontekście Florowski mówi o rosyjskim bizantynizmie, rozumianym także jako system rosyjskiego prawosławia rozwijającego się po przyjęciu chrztu z Bizancjum. Opisując przemiany drogi rosyjskiej duchowości w *Drogach teologii rosyjskiej* (*Пути русского богословия*)[35], Florowski wyraża przekonanie, że to właśnie bizantynizm sprowadził dawną Ruś na drogę kultury. Wszystko, co wiąże się z okresem wcześniejszym, teolog ten skłonny jest pozostawić „za progiem historii”[36]. Dla Florowskiego bizantynizm ma różne oblicza, przy czym paradoksalnie nie muszą być one bizantyńskie. Teolog mówi o bizantynizmie cyrylo-metodejskm i wiąże go z wpływami południowosłowiańskimi, wyróżnia też rodzimy bizantynizm – bizantynizm rosyjski. Jest przy tym przekonany, że dla Rusi-Rosji najważniejszy był nie tyle bezpośredni wpływ Bizancjum, ile właśnie przyjęcie dziedzictwa cyrylo-metodejskiego, zaś sama rola „żywiołu greckiego” miała znaczenie wtórne[37]. Udowodnieniu tej tezy służy obszerna analiza wpływów pośrednictwa południowosłowiańskiego na przyswojenie dziedzictwa literackiego, teologicznego i filozoficznego przez czternastowieczną Rosję. Podejście Florowskiego do kwestii roli Bizancjum w kulturze rosyjskiej jest odmienne od tego, które reprezentuje inny teolog prawosławny, o. Joann Meyendorff. Meyendorff, który w ślad za znawcą dziejów Bizancjum, Georgiem Ostrogorskim[38], podkreśla, iż dziedzictwo Bizancjum na Rusi wiąże się z trzema elementami: rzymską tradycją polityczną, grecką spuścizną literacką i wiarą prawosławną. Ojciec Joann twierdzi, że Rusini „stali się godnymi uczniami Bizancjum w dziedzinie sztuki religijnej, prawosławnej mistyki, hagiografii, w sferach osobistej i społecznej etyki” natomiast „spekulatywne osiągnięcia filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiego

[33] Ibidem.

[34] Termin Feliksa Konecznego. Por. naukę o cywilizacjach tegoż autora [w:] F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj,* Kraków 1935.

[35] Г. Флоровский, *Восточные отцы V–VIII веков*, Париж 1933, s. 5.

[36] Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 1–11.

[37] Ibidem, s. 5.

[38] G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, wyd. 2, New Brunswick, N.J. 1969, s. 27.

hellenizmu bizantyńskiego przyjmowane było przez nich bardzo pasywnie i w nieznacznej ilości"[39].

Meyendorff, podobnie jak Florowski, nie jest skłonny gloryfikować skali oddziaływania samego Bizancjum na Ruś, lecz zwraca uwagę na pośredników i wpływy innych ośrodków prawosławnych. O. Joann jest też zdania, że w studiach teoretycznych przykłada się zbyt wielką wagę do idei „Moskwy – Trzeciego Rzymu". Tymczasem rosyjscy carowie nie przypisywali tej idei tak wielkiego znaczenia. Rosjanie, podkreśla Meyendorff, tworzyli „cesarstwo Wszechrusi", a nie „Imperium Rzymskie"[40] i jeśli można szukać w Rosji bizantyńskiego dziedzictwa, to z pewnością nie na poziomie tradycji politycznych, ale właśnie religijnych. Duchowny zwraca uwagę na zachowanie w Rosji bizantyńskiej tradycji liturgicznej, która, w jego odczuciu, najbardziej wpłynęła na eschatologizm światopoglądu rosyjskich prawosławnych. Jak wynika z rozważań Meyendorffa, bizantyzm oznacza takie – zaczerpnięte z chrześcijańskiego Bizancjum – widzenie świata, które nie dąży do jego zmiany na lepszy, niż jest, zwłaszcza przez wykorzystanie sił politycznych czy społecznych, lecz widząc przewagę Królestwa Bożego nad „upadłą" rzeczywistością, próbuje odnaleźć owo prawdziwe Królestwo w sakramentach, obrzędach, mistyce[41]. Dla Meyendorffa bizantyzm jest zatem typowym dla prawosławia „liturgicznym" widzeniem Królestwa Bożego[42].

* * *

Powyższe przykłady wskazują wyraźnie, iż rozważania na temat bizantynizmu w myśli rosyjskiej idą zwykle kilkutorowo. Z jednej strony dotyczą one natury Bizancjum i pochodnych od niego instytucji religijnych oraz społecznych, z drugiej mówią o trwałości zarówno schematów myślowych, jak i sposobów myślenia z Bizancjum czerpanych i transformowanych na gruncie rosyjskim (lub szerzej – słowiańskim). Mówią zatem o refleksji na temat elementów „Bizancjum po Bizancjum"[43] na rosyjskim obszarze państwowo-kulturowym. Ocena roli Bizancjum dla kultury prawosławnej Rusi-Rosji staje się jednocześnie kluczem do rozrachunku z własnym dziedzictwem tego kraju.

W rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej pojęciami bizantyzmu i bizantynizmu oznaczano bardzo złożony kompleks nie tylko artystyczno-estetycznych i kulturowych idei, ale także idei moralnych, etycznych, społecznych, państwowych, politycznych, podbarwionych elementami profetyzmu, mistycyzmu, wywodzących się genetycznie z bizantyńskich wzorców przekształconych stosownie do potrzeb ideowych, religijnych

---

[39] Прот. Иоанн Мейендорф, *Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке* (źródło: http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=210).

[40] Прот. Иоанн Мейендорф, *Рим, Константинополь и Москва. Исторические и богословские исследования,* Москва 2006, s. 203.

[41] Ibidem, s. 204–205.

[42] Ibidem, s. 205.

[43] Określenie o. J. Meyendorffa. Por. Прот. Иоанн Мейендорф, *Рим, Константинополь и Москва. Исторические и богословские исследования,* Москва 2006, s. 183.

i państwowych Rosji. Jakkolwiek istnieje w Rosji wiele opracowań mówiących o wpływie Bizancjum na rosyjska kulturę i sztukę – tu do znaczących autorów należą Uspienski, Awierincew, Łotman, Byczkow, Wasiljewskij i wielu innych – to jednak trudno znaleźć wśród tekstów o charakterze filozoficzno-religijnym takie, które zjawisko bizantynizmu czyniłyby głównym tematem swojego dyskursu. Do wyjątków należą dwie pozycje wieku XIX: uznawana przez zwolenników bizantynizmu za programową rozprawa Konstantego Leontjewa *Bizantyzm i słowiańszczyzna* oraz nieco mniej obszerna i kontrowersyjna praca Włodzimierza Sołowjowa *Bizantyzm i Rosja.* Z rozpraw współczesnych wskazać można na pracę Władysława Baczinina *Bizantyzm i ewangelizm* (*Византизм и евангелизм*)[44] i rozważania Aleksandra Dugina *Absolut bizantyzmu* (*Абсолют византизма*)[45]. Niemniej różni rosyjscy myśliciele i pisarze religijni podejmowali dyskusje nad kwestią bizantynizmu „przy okazji" swoich rozważań o charakterze polityczno-społecznym lub filozoficznym. Wśród nich wymienić należy – przynajmniej zbiorowo – słowianofilów i okcydentalistów, a potem choćby o. Gieorgija Florowskiego, o. Joanna Meyendorffa, Wasyla Rozanowa, Lwa Tichomirowa, Nikołaja Aleksiejewa.

Niektórym myślicielom bizantynizm jawi się jak królestwo ciemności, choć i tak większość z nich przyznaje, że dla Rusi-Rosji jest po prostu początkiem drogi. Jest to z jednej strony droga ku kulturze – przyjęciu piśmiennictwa i wpływów w kulturze materialnej, z drugiej – pewien model sprawowania władzy (paradygmat społeczno-polityczny) oraz zachowywania wiary prawosławnej otoczonej przez tę władzę opieką. Bizantynizm jako model społeczeństwa i władzy nabiera własnych cech po transplantacji go na Ruś. Przez jednych krytykowana, przez innych gloryfikowana idea Moskwy – Trzeciego Rzymu, zbudowana niewątpliwie na bazie pochodzącego z Bizancjum teokratycznego modelu państwa, kieruje rosyjski bizantynizm ku mesjanizmowi, przeradzającemu się w wieku XIX w panslawizm. Z idei Moskwy – Trzeciego Rzymu, a przede wszystkim z przeciwstawiania Trzeciego Rzymu Rzymowi Pierwszemu w jego chrześcijańskiej już postaci, pojawia się w rosyjskiej myśli także bizantynizm w funkcji jakości odróżniającej zachodni typ cywilizacji chrześcijańskiej od wschodniego. Od tego przeciwstawienia dalsze kroki prowadzą do porównań duchowości człowieka Zachodu i Wschodu oraz do dyskusji prawosławno-katolickich i sporów o oblicze prawdziwego chrześcijaństwa.

W dzisiejszych czasach dyskusje nad bizantynizmem znowu przeżywają swoją młodość. Pojawiają się próby naukowego i teoretycznego ujęcia kategorii bizantyzmu (bizantynizmu). Tak oto rosyjski filozof i socjolog, Władysław Baczinin, widzi w bizantyzmie paradygmat „państwocentryzmu" (*государствоцентризм*), cechę samoświadomości takich struktur jak Rosyjska Cerkiew Prawosławna i samo państwo rosyjskie. Za ideologa rosyjskiego bizantyzmu uznaje Josifa Wołockiego, którego nauki przygotować miały grunt idei Moskwy Trzeciego Rzymu, wzrost autorytetu państwa staroruskiego, postrzeganego jako ostoja prawosławia i spadkobierca Bizancjum. Badacz znajduje bizantyzm

[44] В.А. Бачинин, *Византизм и евангелизм. Генеалогия русского протестантизма,* С.-Петербург 2006.

[45] А. Дугин, *Абсолют византизма,* [w:] *Русская вещь* (źródło: http://www.arctogaia.com/public/rv/3.shtml).

w formach rządzenia Iwana IV Groźnego, ale i w poglądach teologicznych protopopa Awwakuma[46]. Rosjanie coraz częściej są też skłonni wyrażać przekonanie, że bizantynizm jest wyjątkową na światową skalę cechą cywilizacji rosyjskiej, która w upadającym, globalnym świecie może przyczynić się do ocalenia tych wartości, które kiedyś tworzyły mocarstwo. Pojawiają się nawet kontrowersyjne poglądy szerzone przez zwolenników nowego zjednoczenia Słowiańszczyzny wokół Rosji. O ile w XIX wieku mówiło się o panslawizmie, dziś pojawia się termin bizantynizm. Chodzi zatem o scalenie postbizantyńskiego świata, pojawiają się kraje predestynowane z racji swojej historii i związków kulturowych do zbliżenia z Rosją, mówi się więc o Białorusi, Armenii, Serbii – jakoby chętnych nawet do nawiązania konfederacyjnych związków z Rosją, o Ukrainie, Bułgarii, Rumunii, Mołdawii – dystansujących się od takiej bliskości oraz o Cyprze, Etiopii, Macedonii – zajmujących nieokreślone, pośrednie stanowisko[47]. O bizantynizmie jako orężu narodowej rewolucji mówią prawicowe i nacjonalistyczne rosyjskie ugrupowania polityczne, na przykład Aleksander Jelisiejew, poszukuje w Bizancjum i w Rosji „aryjskiej cywilizacji", a przodków Rusów umieszcza jeszcze w Pierwszym Rzymie i marzy o tym, że jak Bizancjum ostatecznie oswoiło żywioł rzymski przez jego zhellenizowanie, tak Rosjanie, wzorując się na nim, oswoją „rzymski kosmopolityzm"[48]. O bizantynizmie jako zasadzie organizującej ustrój państwowy chętnie mówi na przykład kontrowersyjny dla wielu Aleksander Dugin, nawiązując do niego w swoich geopolitycznych i neoeuroazjanistycznych teoriach. Mówi on o różnych przejawach bizantynizmu w Rosji, o bizantynizmie Świętej Rusi, o staroobrzędowym bizantynizmie, o czerwonym bizantynizmie czasów radzieckich i zakłada, że w przyszłości bizantynizm jako „uniwersalny archetyp i ideał, ponadczasowa realność Cesarstwa", „wyższe Ja narodu wybranego" pozwoli Rosji znaleźć Prawdę i Zbawienie[49]. Jeśli przyjrzeć się rosyjskiemu poszukiwaniu sedna bizantynizmu, z dużą dozą prawdopodobieństwa można rzec, że w całej historii starań o znalezienie jego definicji Rosjanom tak naprawdę chodziło o odszukanie Prawdy o sobie samych, by przez tę Prawdę, zanurzoną w prawdziwej wierze, odnaleźć drogę swojego państwa do Zbawienia.

Russia's Byzantium and the Russian Understanding of Byzantinism

In Russian religious and philosophical thought, the concepts of Byzantism and Byzantinism were used in relation to a very complicated complex of not just artistic, aesthetic and cultural ideas, but also moral, ethical, social, national and political ones containing elements of prophetism and mysticism genetically originating from Byzantine models adapted to fit the ideological, religious and national needs of Russia.

[46] В.А. Бачинин, *Византизм и евангелизм*..., s. 165–204.

[47] А. Геворякин, *Византизм* (źródło: http://www.nasledie.ru/oboz/N10–11_00/10–11_22.HTM).

[48] А. Елисеев, *Византизм как орудие национальной революции* (źródło: http://www.nationalism.org/eliseev/vizantizm.htm).

[49] А. Дугин, *Абсолют византизма*, [w:] *Русская вещь* (źródło: http://www.arctogaia.com/public/rv/3.shtml).

To some Russian thinkers, Byzantinism is a kingdom of darkness, though most of them admit that for Rus/Russia it was simply the beginning of the road. On the one hand, this was a road towards culture and the adoption of texts, literature and influences in material culture, and on the other – a certain model of wielding power (a socio-political paradigm) and preserving the Orthodox faith that those in power had taken into their care. Byzantinism as a model of society and power assumed its own special features after being transplanted to Rus. Criticized by some and glorified by others, the idea of Moscow as the Third Rome, unquestionably built on a theocratic model of the state that originated from Byzantium, directed Russian Byzantinism towards messianism, which in the 19th century turned into Pan-Slavism. From the idea of Moscow as the Third Rome, and chiefly from juxtaposing it with the First Rome in its Christian form, Byzantinism in Russian thought appears also as a quality that distinguishes the western type of Christian civilization from the eastern type. The Russians are also increasingly inclined to believe that Byzantinism is a quality of Russian civilization unique on a world scale that could be a source of salvation in the disintegrating global world of those values that once defined a superpower.

Το Βυζάντιο της Ρωσίας και η ρωσική κατανόηση του βυζαντινισμού

Στη ρωσική θεολογική και φιλοσοφική σκέψη τα διανοήματα βυζαντισμός και βυζαντινισμός σημαίνουν ένα πολύπλοκο σύμπλεγμα όχι μόνο φιλότεχνων αισθητικών και πολιτιστικών ιδεών αλλά και ιδέες ηθικές, κοινωνικές, κρατικές, πολιτικές, ιδέες με απόχρωση των προφητικών και μυστικών στοιχείων, τα οποία προέρχονται από βυζαντινά πρότυπα και μετατρέπονται ανάλογα με τις ιδεολογικές και θρησκευτικές ανάγκες του ρωσικού κράτους.

Μερικοί από τους Ρώσους διανοούμενους θεωρούν το βυζαντινισμό βασίλειο του σκοταδισμού ενώ η πλειοψηφία συμφωνεί ότι για τους Ρως και τους Ρώσους αποτελεί απλά το ξεκίνημα. Είναι αφ'ενός μεν ένας τρόπος, που οδηγεί στην υποδοχή των κειμένων, της λογοτεχνίας, πολιτιστικών και υλικών επιρροών, αφ'ετέρου δε – υπάρχει πρότυπο άσκησης εξουσίας (κοινωνικό-πολιτικό παράδειγμα) και τήρησης της ορθόδοξης πίστης φροντισμένης από την εξουσία. Το βυζαντινό πρότυπο κοινωνίας και εξουσίας παίρνει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά μετά την μεταφύτευσή του στην Ρωσία. Κατακριμένη από κάποιους, εξυμνημένη από άλλους η ιδέα της Μόσχας – της Τρίτης Ρώμης – χτισμένη αναμφισβήτητα σε βάσεις θεοκρατικού πρότυπου κράτους με βυζαντινή καταγωγή οδηγεί το ρωσικό βυζαντινισμό στην κατεύθυνση για μεσσιανισμό, ο οποίος μετατρέπεται τον ΙΘ' αιώνα στον πανσλαβισμό. Από την ιδέα της Μόσχας – Τρίτης Ρώμης – και ιδιαίτερα από την σύγκριση της Τρίτης Ρώμης με την Πρώτη στην ήδη χριστιανική της μορφή διαμορφώνεται στην ρωσική σκέψη επίσης ο βυζαντινισμός ως ποιότητα, η οποία διαφοροποιεί το δυτικό είδος πολιτισμού από τον ανατολικό χριστιανισμό. Οι Ρώσοι όλο και πιο συχνά εμφανίζουν την τάση να εκφράζουν την πεποίθηση ότι ο βυζαντινισμός αποτελεί μια μοναδική σε κοσμική κλίμακα ιδιότητα του ρωσικού πολιτισμού η οποία στο παγκοσμιοποιημένο κόσμο που καταρρέει μπορεί να γίνει πηγή σωτηρίας των αξιών, οι οποίες αποτελούσαν κάποτε μια υπερδύναμη.

PIOTR CHOMIK

Z Bizancjum do Rzeczypospolitej. Metropolita kijowski Grzegorz Camblak (1415–1419) i jego działalność cerkiewna

Po śmierci w roku 1406 metropolity Cypriana metropolitą kijowskim został wybrany w Moskwie – przy poparciu księcia Wasyla I – Grek Focjusz (1408–1431). Kandydatem księcia litewskiego Witolda był natomiast arcybiskup Połocka Teodozy Grek, nominat metropolity Cypriana[1]. Focjusz przyjechał do Kijowa dopiero 1 września 1409 roku i już w kwietniu roku 1410 udał się do Moskwy. Nominacja Focjusza wbrew woli księcia Witolda i długi okres wakansu na stanowisku zwierzchnika cerkwi w Wielkim Księstwie Litewskim umocniły zależność Cerkwi od woli księcia[2]. Konflikt pomiędzy Władysławem Jagiełłą i Witoldem a Focjuszem miał źródło w sposobie nominowania tego ostatniego, praktykowanym na Rusi, ale nie do przyjęcia w państwie rządzonym przez władców litewskich. Pogłębiało go zdecydowanie antykatolickie i promoskiewskie stanowisko nowego metropolity. Focjusz nie dbał o biskupstwa litewskie i małoruskie. Pobierał wysokie opłaty, które wraz z majątkiem cerkiewnym wywoził do Moskwy. Argumentów przysporzyła także ucieczka z Moskwy na Litwę grupy bojarów, którym Focjusz odbierał zagarnięte majątki metropolii. Focjusz przebywał na Litwie jeszcze w latach 1411–1412. Metropolita dokonał święceń biskupów: smoleńskiego i turowskiego (w Łucku), następnie wyjechał do Halicza, a stamtąd do Moskwy[3]. Już w tym okresie Focjusz spotkał się z otwartą wrogością króla i wielkiego księcia. W 1412 roku Jagiełło polecił usunąć prawosławnego biskupa z katedry na zamku przemyskim i przekazał ją Kościołowi rzymskokatolickiemu. Akcja ta miała unaocznić nienaruszalność katolicyzacji ziem wschodnich, ale miała też pokazać Focjuszowi, że wszelki fanatyzm prawosławny spowoduje likwidację prawosławia w monarchii polsko-litewskiej. Witold,

[1] K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 35; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 168; W. Nowinskij, *Oczerk istorii prawosławia w Litwie*, Vilnius 2005, s. 26–27.

[2] T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia" 2 (1985), s. 223; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 168.

[3] *Latopisiec Litwy i kronika ruska*, wyd. I. Daniłowicz, Wilno 1827, s. 234; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy*…, s. 223; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 168.

popierany przez Jagiełłę, postanowił przekształcić strukturę cerkiewną w Wielkim Księstwie Litewskim, aby bardziej związać ją z Kościołem rzymskokatolickim. Tym zamierzeniom służyć miało utworzenie odrębnej litewskiej metropolii kijowskiej, dostosowanej do granic Wielkiego Księstwa Litewskiego, wybór nowego metropolity tylko z woli wielkiego księcia oraz prowadzenie rozmów na temat unii kościelnej. Plan ten przeprowadzono w latach 1414–1415[4].

Już w 1414 roku Witold wypędził z Litwy wizytującego tamtejsze biskupstwa Focjusza, a równocześnie w imieniu książąt i bojarów Wielkiego Księstwa zażądał od patriarchy wyznaczenia nowego metropolity, oskarżając Focjusza o kradzież przedmiotów kultu i skarbca metropolii kijowskiej, ucisk biskupów oraz lekceważenie litewskiej części metropolii[5]. Książę litewski przedstawił patriarsze własną kandydaturę Grzegorza Camblaka urodzonego w Tyrnowie, około 1364 roku, bratanka zmarłego metropolity Cypriana, wybitnego katechety cerkiewnego, ihumena serbskiego monasteru w Kosmecie i prezbitera cerkwi suczawskiej w Mołdawii, przebywającego na Litwie od roku 1406.[6] Patriarcha odrzucił oczywiście żądania księcia Witolda. Wobec zaistniałej sytuacji jesienią 1414 roku Sobór składający się z władyków, archimandrytów, ihumenów, kniaziów i bojarów dokonał formalnego wyboru Grzegorza Camblaka na metropolitę[7]. O zatwierdzenie wyboru bezskutecznie zabiegano w patriarchacie. Jednak gdy kolejne poselstwo z Camblakiem na czele wiosną 1415 roku wróciło bez zatwierdzenia wyboru, następny sobór w Nowogródku w dniu 15 listopada tegoż roku pod przewodnictwem księcia Witolda dokonał wyboru i wyświęcenia przez obecnych biskupów metropolity litewskiego i kijowskiego Grzegorza Camblaka[8]. W soborze tym poza biskupami uczestniczyli archimandryci i ihumeni oraz liczne grono mnichów, duchownych, kniaziów i bojarów. W obradach synodu uczestniczył też książę litewski, który potwierdził wolności wyznawcom Kościoła prawosławnego[9].

Zgromadzeni na soborze biskupi wysłali list wyjaśniający motywy swojej decyzji, w którym odrzucili władzę metropolity Focjusza oraz ogłosili powrót do wolnego wyboru i chirotonii „metropolity kijowskiego i litewskiego". Biskupi posłużyli się argumentacją kanoniczną, według której obiór metropolity należał do soboru biskupów, patriarcha jedynie go zatwierdzał. Sobór powoływał się na praktyki autokefalicznych patriarchatów Serbii i Bułgarii, których organizacje były dobrze znane na Rusi dzięki metropolitom Cyprianowi i Grzegorzowi Camblakom. Biskupi odrzucali też ingerencję

[4] T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy*…, s. 223–224; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 168–169.

[5] T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy* …, s. 224; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 169; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*…, s. 36; A. Kartaszew, *Oczerki po istorii russkoj cerkwi*, t. 1. Moskwa 1993, s. 342.

[6] K. Mecew, *Grigorij Camblak*, Sofija 1969, s. 15–18; M.P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000, s. 202.

[7] A.I. Jacymirskij, *Grigorij Camblak. Oczerk jego administratiwnoj i kniżnoj diejatielnosti*, Sankt-Pietierburg 1904, s. 177–178; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy*…, s. 224.

[8] O. Łotocki, *Ukraiński dżereła cerkownoho prawa*, Warszawa 1931, s. 111; A.I. Jacymirskij, *Grigorij Camblak*, s. 180; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 169–170.

[9] G. Bułgakow, *Zapadno-russkije prawosławnyje cerkownyje sobory*, Kazań 1913, s. 27; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 170.

cesarza i patriarchy w sprawy metropolii na Rusi, zarzucali im grzech świętokupstwa, handel godnościami i potępiali nie uzgodnione nominacje faworytów Konstantynopola[10]. W liście biskupów czytamy:

> […] postanowiliśmy metropolitą kijowskim i wszech Rusi Grzegorza, a usunęliśmy i wygnaliśmy Focjusza, ze stolicy metropolitalnej kijowskiej stosując się do tradycji śś Apostołów. Potem wysłaliśmy do Carogrodu posłów, z przełożeniem niecnych postępków Focjusza, prosząc cesarza i patryarchę o poświęcenie metropolitą kijowskim Grzegorza (Camblaka). Gdy nam i tego odmówiono, przez chciwość, oraz żądzę mianowania takiego pasterza, któryby od nich zależał, czynił im podarunki i na każdym opłacał się kroku, grabił kraj i zaprzedawał popów; zatem zgromadziwszy biskupów i duchowieństwo uradziliśmy […] postąpić na mocy prawideł kościelnych i sami sobie postanowić metropolitę, tak jak to i przedtem praktykowało się w Rusi […], a także w Bułgarji i Serbji, gdzie samo duchowieństwo stanowiło dla się zwierzchników duchownych. Nie przeto wyłamujemy się z pod zwierzchności patriarszej, ale nie możemy być na to obojętni, aby cesarz wschodni mieszał się nieprawnie do rzeczy duchownych, bo to nie patriarcha ani ś. sobór stanowi metropolitów, lecz wyświęca takich, którzy opłacą się cesarzowi […] Uważając przeto za rzecz niegodną, przyjmować metropolitów z Carogrodu, za pieniądze nasyłanych, obraliśmy u siebie dostojnego męża Grzegorza na metropolitę wszech Rusi […][11]

Osobne pismo wysłał wielki książę litewski Witold. W liście tym książę przytaczał cały przebieg starań o odrębną metropolię i ich bezskuteczność. Najważniejsza była pointa. W państwie litewskim metropolia musi znajdować się w bezpośredniej zależności od władzy hospodara. Jednocześnie Witold stwierdzał, że nie chce „aby w naszym państwie religia wasza zmniejszała się albo ginęła, a cerkwie wasze do upadku przychodziły". Książę zapewnia też patriarchę, że będzie starał się o porządek i ład „w waszych cerkwiach"[12].

Sobór w Nowogródku w 1415 roku doprowadził zatem do zmiany ustroju Cerkwi w Wielkim Księstwie Litewskim. W ten sposób została powołana autokefaliczna metropolia litewsko-ruska. Po raz pierwszy doszło do wyraźnego podziału jednolitej metropolii kijowskiej na dwie: kijowską i moskiewską – rozdzieloną granicami państw. Stworzone zostały w ten sposób podstawy organizacyjne niezależnej struktury Kościoła prawosławnego w państwie polsko-litewskim. Od soboru nowogródzkiego obsadzanie katedry metropolitalnej na ziemiach Korony i Litwy odbywało się na soborach biskupów. Sobór w Nowogródku faktycznie przyznał katolickiemu władcy Litwy Witoldowi pełnię praw ktitorskich i prawo „podawania" osób duchownych na stanowiska cerkiewne. To postanowienie dokonane pod naciskiem księcia Witolda otwierało szerokie możliwości działań panującego na rzecz unii kościelnej. Cerkiew w Wielkim Księstwie Litewskim stała się kościołem państwowym niższej rangi z dominującą rolą (supremacją) katolickiego hospodara[13]. Właśnie za Grzegorza Camblaka nastąpiła wzmożona presja

[10] Ibidem, s. 170–171; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*…, s. 38; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy*…, s. 224–225.

[11] I. Daniłowicz, *Skarbiec dyplomów papieskich*, t. 2, Wilno 1862, s. 44–45 (nr 1178).

[12] L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1, Warszawa 1930, s. 131; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*…, s. 39; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy*…, s. 224–225; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 170.

[13] W. Zajkin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do Unii Lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie" 9 (1930), nr 2, s. 134; idem, *K woprosu*

Witolda na hierarchów cerkiewnych w celu szybkiej finalizacji unii pojmowanej jako wcielenie prawosławia do Kościoła katolickiego. Finalizacja ta miała nastąpić na soborze w Konstancji (1414–1418)[14]. Problem unii kościelnej nie wchodzi w zakres niniejszego tekstu.

Metropolita Grzegorz Camblak był wysoko cenionym pisarzem cerkiewnym, autorem wielu homilii na różne okazje, a także twórcą tekstów liturgicznych. Jego utwory cieszyły się dużą popularnością wśród duchowieństwa i świeckich. Grzegorz Camblak posiadał także duży talent dyplomatyczny. Już miejsce urodzenia przyszłego metropolity, bułgarskie Tyrnowo, determinowało późniejsze losy i działalność Grzegorza Camblaka. Jako dziecko widział spotkanie dwóch wybitnych hierarchów słowiańskiego prawosławia – kijowskiego metropolity Cypriana Camblaka (którego był bratankiem) i patriarchy tyrnowskiego Eutymiusza; po latach podkreślał, że ich wszystkich wychowała ta sama Cerkiew[15]. W XIV wieku Tarnowo było jednym z dwóch głównych ośrodków, w których powstawały słowiańskie rękopisy liturgiczne, hagiograficzne i homiletyczne. Wspomniany Eutymiusz, który w latach 1375–1393 pełnił funkcję patriarchy tyrnowskiego, był drugim ihumenem bułgarskiego monasteru w miejscowości Kilifarewo, założonego w połowie XIV wieku. Eutymiusz należał do tych przywódców bułgarskiego monastycyzmu, którzy za jedno ze swych najważniejszych zadań uważali przekład greckich utworów religijnych na język słowiański. Na Rusi w latach 1350–1450 liczba dzieł bizantyńskich dostępnych w przekładach podwoiła się. Proces ten zachodził w dużym stopniu dzięki przywiezionym tu bułgarskim tłumaczeniom. Zagorzałym zwolennikiem bułgarskich przekładów i ich wykorzystania na ziemiach Rusi Kijowskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego był już Cyprian Camblak, a Grzegorz kontynuował i rozwijał jego dzieło. Cyprian Camblak w 1379 roku przybył do Tyrnowa i był tam ciepło przyjmowany przez patriarchę Eutymiusza. W czasie sprawowania przez Eutymiusza urzędu patriarchy Tyrnowo stało się swoistym „węzłem" pomiędzy Bizancjum a krajami słowiańskimi.

Drugim centrum przekładów z języka greckiego na język słowiański była Święta Góra Atos. Już od początku X wieku miejsce to stanowiło nie tylko ośrodek modlitwy i kontemplacji, ale także źródło wymiany kulturowej pomiędzy mnichami greckimi, słowiańskimi, gruzińskimi czy syryjskimi. Dzieje Atosu w XIV wieku naznaczone były odrodzeniem hezychazmu, a także zwiększeniem liczby mnichów pochodzących z krajów słowiańskich, co było związane głównie z ówcześnie (do końca XIV wieku) dominującą pozycją Serbów na Bałkanach. Ścisły związek pomiędzy Atosem a Serbią został usta-

o położenii prawosławnoj cerkwi w Polskom gosudarstwie w XIV–XVII w., Warszawa 1935, s. 25; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*…, s. 40–41; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 171.

[14] O sprawie unii kościelnej w państwie polsko-litewskim i roli Grzegorza Camblaka zobacz m.in.: A. Prohaska, *Dążenia do unii cerkiewnej za Jagiełły*, „Przegląd Powszechny" 13 (1896); A. Lewicki, *Sprawa Unii Kościelnej za Jagiełły*, „Kwartalnik Historyczny" 11 (1897); O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. 1, Lublin 1997; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy*…, s. 227–231; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 173–175.

[15] A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich,* Kraków 1996, s. 63.

nowiony jeszcze w czasach św. Sawy Serbskiego (1175–1235), założyciela autokefalicznej Cerkwi prawosławnej w Serbii, który swą duchową drogę zaczynał właśnie na Świętej Górze Atos. Atoskimi mnichami byli też praktycznie wszyscy przywódcy bułgarskiego odrodzenia literackiego, w tej liczbie wspomniani już Eutymiusz i Cyprian Camblak, a także nauczyciel i pierwszy ihumen monasteru w Kilifarewie – św. Teodozjusz Tyrnowski. Ich działalność w państwach słowiańskich była ściśle związana z działalnością atoskich hezychastów, w tej liczbie również późniejszych patriarchów konstantynopolitańskich Kallistosa I (1350–1354, 1355–1363) i Filoteusza (1354–1355, 1364–1376). Ponadto niezależnie czy chodzi o Serbów, czy Bułgarów, obecność słowiańskich mnichów na Świętej Górze Atos miała decydujące znaczenie dla Bałkanów. Cała bowiem historia literatur południowosłowiańskich jest faktycznie historią większego lub mniejszego wpływu ideałów Atosu na duchową kulturę prawosławnych mieszkańców Półwyspu Bałkańskiego.

Związki Atosu z Rusią (przede wszystkim Rusią Kijowską) również były stosunkowo mocne. Kontakty te dotyczyły także samego Konstantynopola – w mieście znajdowała się dzielnica „ruska", w której mieszkali również Bułgarzy i Serbowie.

Z latopisów ruskich (*Nikonowskaja letopis*) dowiadujemy się, że gdy w 1389 roku ówczesny metropolita kijowski Pimen i biskup smoleński Ignacy udali się do Konstantynopola, spotykali mieszkających tam Rusinów. Z tego samego źródła dowiadujemy się, że biskupi byli ze szczególną gościnnością przyjmowani w studyjskim monasterze św. Jana Chrzciciela[16]. Być może mieszkali tam również mnisi pochodzący z Rusi Kijowskiej. Z innych źródeł wiadomo, że swego czasu w tym właśnie monasterze przebywali późniejsi metropolici – tyrnowski Efimiusz i kijowski Cyprian. Po roku 1401 także w tym monasterze żył pochodzący z Rusi Kijowskiej mnich Atanazy Wysocki. Do naszych czasów zachowały się również rękopisy ruskie powstałe w monasterze studyjskim. W 1387 roku późniejszy metropolita Cyprian w tym właśnie monasterze przepisywał własnoręcznie fundamentalne dzieło św. Jana Klimaka *Drabina*. Innym greckim monasterem, w którym przepisywano teksty słowiańskie, był monaster Bogurodzicy Prewilepty. Ze znanych nam dzisiaj rękopisów słowiańskich z tekstami pochodzenia bizantyńskiego (było ich dziesięć), pochodzących z przełomu XIV i XV wieku, co najmniej pięć zostało przepisanych w tym monasterze[17]. Szczególnym przykładem związków dawnej Rzeczypospolitej ze Świętą Górą Atos są szesnastowieczne dzieje monasteru Zwiastowania Bogurodzicy w Supraślu[18], a zwłaszcza postać św. Antoniego Supraskiego. Urodził się on w drugiej połowie XV wieku na terenie Wielkiego Księstwa

[16] *Nikonowskaja letopis'*, [w:] *Połnoje Sobranije Ruskich Letopisiej*, t. 10, Moskwa 1965, s. 99.

[17] Szerzej na ten temat zob. J. Mejendorrf, *Wizantija i Moskwoskaja Rus'*, Paris 1990, s. 157–161.

[18] Na temat dziejów monasteru w Supraślu w XVI w. i jego roli jako ośrodka kulturowego zob. A.I. Rogow, *Supraśl jako jeden z ośrodków więzów kulturalnych Białorusi z innymi krajami słowiańskimi*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" [dalej: „Wiadomości PAKP" 1981, z. 3, s. 62–71; A. Mironowicz, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leimen 1984; A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej »Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa«*, Białystok 2005, s. 105–116.

Litewskiego. Jako młody człowiek, na początku XVI wieku (przed rokiem 1506) wstąpił do monasteru supraskiego, a przyjąwszy wkrótce śluby zakonne wielkiej schizmy (trzeci najwyższy stopień ślubów zakonnych w Kościele prawosławnym), udał się na Świętą Górę Atos. Tam zamieszkał w wieży św. Sawy Serbskiego, położonej prawdopodobnie w pobliżu świątyni Protatu w stolicy półwyspu – Karies. Jak czytamy w żywocie świętego, wyruszył on następnie do Tessaloniki i tam został skazany na śmierć za odmowę przyjęcia islamu.

Warto w tym miejscu zastanowić się, czym była Święta Góra Atos dla prawosławnych mieszkańców I Rzeczypospolitej. Specyfika Cerkwi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, z tak charakterystycznym dla niej podtrzymywaniem i promowaniem więzi z chrześcijańską duchowością Bałkanów, sprawiła, że w świadomości wiernych przykład Atosu był silnie obecny. Dla prawosławnych w Rzeczypospolitej Święta Góra Atos stanowiła centrum duchowości i ostoję ortodoksji[19]. Pielęgnowano łączność duchową z prawosławiem greckim, cieszono się z jawnej obecności Bogurodzicy i błogosławieństwa atoskiego, które, jak podkreślano, spływa zwłaszcza na monaster kijowski i jego pieczary[20]. Kontakty atoskiego prawosławia z Polską były ożywione i wieloaspektowe[21]. W tę wieloaspektowość wpisuje się też działalność obu Camblaków.

Dlatego też jest oczywiste, że Święta Góra Atos i Bizancjum odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu duchowej i intelektualnej postawy Grzegorza Camblaka. Był on naocznym świadkiem ograniczania państwowej i cerkiewnej samodzielności Serbii po przegranej na Kosowym Polu (1389), a pod koniec XIV wieku (1393–1396) przeżył upadek państwa bułgarskiego i likwidację samodzielnej Cerkwi bułgarskiej, co opisał już później, w Wielkim Księstwie Litewskim, w dziele *Mowa pochwalna ku czci św. Eutymiusza*. Zniszczenie autorytetu św. Eutymiusza nie mogło nie odbić się na wizji Camblaka dotyczącej całego europejskiego prawosławia. Udał się on zatem na Świętą Górę Atos i do Konstantynopola, by włączyć się w życie wspólnoty prawosławnej, która mimo licznych zagrożeń wciąż jeszcze tętniła duchowym życiem.

W czerwcu 1401 roku patriarcha Konstantynopola Mateusz I (1397–1410) pod nieobecność cesarza Manuela Paleologa wysłał do hospodara mołdawskiego Aleksandra Dobrego poselstwo, w którego skład wchodził Grzegorz Camblak i uczony Grek Manuel Archontes. Celem poselstwa było załagodzenie konfliktu, jaki powstał podczas próby uniezależnienia Cerkwi mołdawskiej i mianowania biskupa Józefa metropolitą

[19] J. Stradomski, *Spory o »wiarę grecką« w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 175.

[20] *Palinodia ili Kniha Oborony Kafoliczeskoj Swiatoj Apostolskoj Wschodniej Cerkwi i Swiatych Patriarchow, i o Grekach, i o Rossoch christianiech…*, [w:] *Russkaja Istoriczeskaja Biblitieka*, t. 4: *Pamiętniki Polemiczeskoj Literatury*, Sankt Pietierburg 1878, s. 774.

[21] Więcej na ten temat zob. M. Prisiełkow, *Afon w naczalnoj istorii Kijewo-Pieczerskago monastyria*, „Izwiestija Otdielenija Języka i Słowiestnosti Rossijskoj Akademii Nauk" 17 (1912), s. 186–190; A. Sołowiew, *Istorija russkogo monaszestwa na Afonie*, „Zapiski Russkogo Naucznogo Instituta w Belgradzie" 7 (1932), s. 137–156; W. Moszin, *Russkije na Afonie i russko-wizantijskije otnoszenija w XI-XII ww.*, „Byzantinoslavica" 9 (1947), s. 55–85 oraz 11 (1) (1950), s. 32–60; J. Meyendorff, *Trzej wileńscy męczennicy. Bizancjum i Litwa w XIV wieku*, „Wiadomości PAKP" 1990, z. 3, s. 3–19; A. Naumow, *Święta Góra Athos*, „Peregrinus Cracoviensis", z. 8, Kraków 2000, s. 39–53.

suczawskim bez zgody Konstantynopola. Poselstwo najprawdopodobniej przybyło drogą morską do Białogrodu i stamtąd udało się do Suczawy. Mołdawia była więc kolejnym etapem wędrówki w życiu Grzegorza Camblaka. Wysłany, by bronić racji patriarchatu, opowiada się Grzegorz po stronie zmierzającego do niezależności cerkiewnej młodego mołdawskiego organizmu państwowego. Camblak pozostaje w Mołdawii na kilka lat i przyjmuje stanowisko kaznodziei w katedralnej cerkwi w Suczawie[22].

Właśnie podczas pobytu w Suczawie Grzegorz Camblak wziął udział w ustanowieniu kultu św. Jana Suczawskiego[23] i ogłoszeniu go niebiańskim patronem Mołdawii. Został też realizatorem liturgicznego oblicza kultu tego świętego, z którym musiał zetknąć się już podczas podróży z Konstantynopola do Suczawy. Grzegorzowi polecono przygotowanie tekstów niezbędnych do oficjalnego wprowadzenia kultu: służby oraz żywota, ustalając datę święta na 2 czerwca. Camblak wykorzystał postać św. Jana do stworzenia modelu kultury, jaki w jego przekonaniu powinien obowiązywać w Mołdawii – państwie położonym na styku różnych kultur. Postać męczennika jest skontrastowana z trzema wrogimi typami – katolickim, pogańskim i żydowskim. Właśnie na takich antytezach buduje Grzegorz kult Jana i model kultury Mołdawii – prawosławnego państwa, zmuszonego do obrony własnej tożsamości przed innowiercami. Kult św. Jana Suczawskiego, jako przykład kultury prawosławnej w stanie osaczenia, został przez Grzegorza Camblaka trafnie wymodelowany, spotkał się bowiem z ogromnym zainteresowaniem w XVII wieku w kręgu pisarzy z Akademii Kijowsko-Mohylańskiej[24]. W swojej *Palinodii* o. Zachariasz Kopysteński wskazuje na dużą liczbę świętych, których Bóg objawił po rozdzieleniu się obu części Kościoła powszechnego, widząc w tym widomy znak aprobaty Boga dla chrześcijaństwa wschodniego. Tam między innymi wspomina i św. Jana. W *Trebniku* metropolity Piotra Mohyły imię św. wielkiego męczennika Jana Nowego Suczawskiego pojawia się kilkakrotnie i to bardzo wysoko w hierarchicznym porządku – między św.św. Borysem i Glebem a św.św. Antonim i Teodozym Pieczerskimi lub nawet przed Borysem, Glebem i trzema wileńskimi męczennikami: Antonim, Janem i Eustachym. W tym wypadku siedemnastowieczny Kijów pozostaje całkowicie

[22] A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 64–65.

[23] Św. Jan Suczawski urodził się w Trapezuncie (dzisiaj Trabzon w Turcji) nad Morzem Czarnym. Był zamożnym kupcem. Około roku 1330 płynął włoskim statkiem i w trakcie podróży popadł w konflikt z kapitanem (czy też właścicielem) statku. Gdy statek wpłynął do Białogrodu, tatarskiego portu na prawym brzegu zatoki nad Dniestrem (obecnie na Ukrainie), kapitan potajemnie poinformował zarządcę miasta, że Jan wyraził chęć wyparcia się Chrystusa i dołączenia do wyznawców boga-słońca. Jan jednak bronił nieugięcie swojej wiary, za co został poddany torturom. Po chłoście przywiązano go do końskiego ogona i wleczono przez miasto, aż w końcu ścięto mu głowę. Jan został pochowany przez chrześcijan, a kiedy Reiz – czyli wspomniany wyżej kapitan – chciał wykraść jego ciało, objawił się miejscowemu kapłanowi i nakazał mu udaremnienie porwania. Ciało świętego zostało pochowane w białogrodzkiej cerkwi i przebywając tam ponad siedemdziesiąt lat, obdarzało wiernych kolejnymi cudami. Por. W. Krysiński, *Święty Jan Nowy Suczawski – patron Bukowiny*, „Wiadomości PAKP" 2005, nr 6 (187), s. 17–18.

[24] T. Chynczewska-Hennel, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2002, s. 40–54. Tam też obszerna literatura.

wierny Camblakowej koncepcji podkreślania autonomii przez odpowiedni rozkład akcentów w doborze i eksponowaniu kultów.

Zainteresowanie kultem św. Jana widoczne jest także wśród związanych z Kijowem i Mołdawią Greków (patriarcha Aleksandrii Nicefor, Melecjusz Sirigos), również w wieku XVIII (patriarcha Konstantynopola Kallinikos III, Nikodem Hagioryta). To zainteresowanie kultem św. Jana Suczawskiego w wiekach późniejszych wynika przede wszystkim z jego modelowo polemicznego charakteru, który został jeszcze wzmocniony przez autorów greckich. W ich utworach konflikt między kapitanem a kupcem przeradza się w poważną dysputę teologiczną, wykazującą wyższość prawosławia nad katolicyzmem i protestantyzmem[25].

Stojąc na czele polsko-litewskiej części podzielonej metropolii, Grzegorz Camblak wprowadził kult św. Jana Suczawskiego do prawosławia w Rzeczypospolitej[26]. W Wilnie znajduje się nieznany dotąd odpis nabożeństwa ku czci św. Jana, prawie takiego samego jak w drukowanych minejach, to znaczy z małą i dużą wieczernią, z akrostychem w troparionach kanonu jutrzni i z imieniem Grzegorza w theotokionach, zawierający ponadto pełny tekst męczeństwa św. Jana autorstwa Camblaka po trzeciej pieśni kanonu i tekst prologu (ze stychem) po pieśni szóstej[27]. W zbiorach biblioteki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zachował się rękopis zawierający inny odpis, bez żywotów, za to z zajmującym tytułem, mówiącym o przeniesieniu relikwii św. Jana z Suczawy do Stryja przez króla Jana III Sobieskiego, który traktował je jako zdobycz wojenną[28]. Wiemy, że ciało świętego zostało przeniesione do Stryja przez wybitnego mołdawskiego metropolitę Dozyteusza, który tam przebywał od roku 1686 do 1690/1691, a następnie do Żółkwi, skąd odesłano je do Suczawy dopiero na polecenie cesarza Józefa II w 1783 roku (a stało się to dzięki staraniom innego biskupa – Dozyteusza z Radowiec). Tekst z Lublina jest jednym z nielicznych potwierdzeń tego wydarzenia.

Grzegorz Camblak wprowadził także i upowszechnił w Rzeczypospolitej kult św. Paraskiewy-Petki (14 października). Świadczy o tym duża liczba znanych służb ku czci tej świętej. W chwili obecnej w kraju znamy około czterdziestu oficjów (służb) ku czci św. Petki (we wszystkich znanych redakcjach), w kilku rękopisach mamy troparіony i kondakiony na jej święto, są krótkie żywoty przedstawiające życie Petki i losy jej świętego ciała, jest „słowo" w tzw. Berlińskim damaskinie i w homiliarzach (ewangeliarzach pouczających), mamy pieśń duchowną o niej autorstwa Dymitra Lewkowskiego, świętą wymienia też pewna liczba kalendarzy w księgach liturgicznych itd., co w połączeniu z licznymi na tym terenie ikonami i dedykacjami cerkwi dobitnie świadczy o powszechnej czci okazywanej tej bałkańskiej świętej. Podobnie wygląda sytuacja w zbiorach wileńskich. Mamy tam przede wszystkim jej obszerny żywot pióra metropolity Eutymiu-

[25] A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 66–71.

[26] Idem, *Domus divisa*, Kraków 2002, s. 53.

[27] Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, [dalej: BLAN] F 19–169; A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 51–52.

[28] *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, oprac. A. Naumow i A. Kaszlej przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, Kraków 2004, s. 258; A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 52.

sza wraz z *translatio* opisaną przez Grzegorza Camblaka[29], inny jej żywot autorstwa samego Camblaka[30], a także pełną służbę (bez kanonu), kilka kondakionów i wspomnień bez tekstu. Jest też nowa pieśń o św. Paraskiewie, prawdopodobnie autorstwa Jana Aliniewicza, przepisana w 1742 roku.[31]

Szczególnie interesujący jest przykład kultu św. męczenników wileńskich – Antoniego, Jana i Eustachego. Jak się na ogół przyjmuje, ich kanonizację przeprowadził w 1364 roku metropolita Aleksy. Jednakże z *Enkomium* Michała Balsamona, bizantyńskiego zabytku piśmienniczego z końca XIV wieku, wynika, że inicjatorem kanonizacji trzech wileńskich męczenników był patriarcha Konstanyntynopola Filoteusz (1354–1355, 1364–1376)[32]. Zwyczajowo dniem święta męczenników jest 14 kwietnia. Jednakże w tradycji rękopiśmiennej naszych terenów oficjum dla uczczenia tych męczenników znajduje się nie tylko pod tą datą, lecz jest również przeznaczone na trzecią niedzielę przed Bożym Narodzeniem. Zupełnie niedawno prof. Aleksander Naumow odnalazł analogiczne umieszczenie tekstu w przechowywanym w Wilnie kodeksie ze Słucka i to z taką samą informacją o postanowieniu soboru w tej sprawie. Jest to bardzo ważne, albowiem pierwotny tekst oficjum ku czci męczenników był napisany po grecku przez niejakiego Demetriosa, który wbudował swoje imię w theotokiony kanonu jutrzni. Tekst żywota, często umieszczanego także pod grudniowymi datami, wyszedł spod pióra bliżej nieznanego Serba[33]. Być może udział w dziele rozpowszechnienia (umocnienia) kultu męczenników wileńskich na trzecią niedzielę przed Bożym Narodzeniem miał też Grzegorz Camblak. Pośrednio świadczy o tym także stosunek do postaci tych męczenników jego „rywala" do kijowskiego tronu metropolitalnego, Focjusza. Otóż w latach 1414–1417 Focjusz umieścił na swym sakkosie (wierzchnia część biskupiego stroju liturgicznego) przedstawienia trzech męczenników wileńskich[34]. Męczennicy ci byli świadkami i symbolami prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim. Ich kult miał przypominać wiernym, że prawosławie było prześladowane nie tylko przez wielkiego księcia, poganina Olgierda, lecz że podejmowano również próby podzielenia metropolii kijowskiej i rzucenia wyzwania prestiżowi Bizancjum w sprawach cerkiewnych na Rusi. Takie działania miały miejsce również w czasach Grzegorza Camblaka i Focjusza, a z punktu widzenia tego ostatniego to właśnie Camblak je uosabiał. Warto dodać, że w kodeksie ze Słucka data kanonizacji trzech wileńskich męczenników jest określona na rok 1347[35].

Z osobą Camblaka w logiczny sposób wiąże się wiele innych faktów, wskazujących na ścisłe kontakty naszego prawosławia ze słowiańskim Południem. Chodzi przede

[29] BLAN, F 19–70; A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 50.

[30] BLAN, F 19–79.

[31] *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie*…, s. 9, 47 i in.; A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 50–51.

[32] J. Meyendorff, *Trzej wileńscy męczennicy. Bizancjum i Litwa w XIV wieku*, „Wiadomości PAKP" 1990, z. 3, s. 6–7; H. Paprocki, *Wileńscy męczennicy*, „Wiadomości PAKP" 1991, z. 3, s. 10–11.

[33] *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie*…, s. 274; A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 61.

[34] J. Meyendorff, *Trzej wileńscy męczennicy*, s. 13; H. Paprocki, *Wileńscy męczennicy*…, s. 10.

[35] H. Paprocki, *Wileńscy męczennicy*…, s. 10–11.

wszystkim o *bolgarskij raspev*, tak często występujący w nutowych irmologach i osmoglasnikach, a także o kult św. Stefana Deczańskiego[36].

Oprócz omówionych przeze mnie dzieł i tekstów liturgicznych bardzo ważnym tekstem autorstwa Grzegorza Camblaka jest mowa powitalna z okazji przyjazdu na sobór w Konstancji w 1418 r., w której Camblak wykłada swoje poglądy na organizację Kościoła. Grzegorz prezentuje charakterystyczne dla prawosławia rozumienie jedności kościelnej, roli biskupów, fundamentalnego znaczenia Tradycji i teologii pierwszego tysiąclecia – dodajmy, że poglądy takie są aktualne w Kościele prawosławnym również w dobie obecnej. Jako świadek wielu nieszczęść, które dotknęły wschodnich chrześcijan, i poddany katolickiego władcy, Grzegorz Camblak nie pragnął jedności za wszelką cenę. Dlatego podkreśla eklezjologiczną zasadę równości wszystkich członków Kościoła wobec jego głowy – Chrystusa. Uwypukla zasadę koncyliaryzmu jako odwieczną zasadę starożytnego Kościoła. Opowiada się za przywróceniem autorytetu duchownych i nalega, by wszystkie sprawy duchowe rozpatrywać, opierając się na Piśmie i Tradycji Świętej, nie ulegając uczoności nowych teologów. Głos Grzegorza Camblaka był głosem człowieka oddanego sprawie dobra Kościoła i pragnącego zgody między zwaśnionymi stronami konfliktu. W jego obrazie Kościoła chrześcijaństwo nie jest wyizolowaną wyspą, jest otoczone przez pogaństwo, islam i judaizm, będąc zarazem przez swe rozdarcie i wynikającą zeń słabość obiektem szyderstwa z ich strony, podczas gdy misją Kościoła Bożego musi być głoszenie wszem i wobec chwały Chrystusa[37]. Ponownie przychodzi na myśl konstatacja o aktualności tych poglądów w odniesieniu do całokształtu sytuacji międzynarodowej na świecie.

Nierozwiązaną ostatecznie zagadką pozostaje data śmierci Grzegorza Camblaka. Według latopisów ruskich zmarł w roku 1419[38]. Potwierdzeniem tej daty może być chronologia triumfalnego wjazdu Focjusza na Ruś Koronną i Wielkie Księstwo Litewskie wiosną roku 1420. Wielka wizytacja całej metropolii, rozmowy z Witoldem w Nowogródku i Mozyrzu wyraźnie wskazują na zgon Grzegorza Camblaka. Wreszcie list Władysława Jagiełły do papieża Marcina V (nie opatrzony datą, napisany – na co wskazuje termin odpowiedzi – na przełomie 1421 i 1422 roku) mówi o niedawnej śmierci Grzegorza Camblaka, o którym król wspomina, że był jedynym w Cerkwi partnerem do rozmów na temat unii[39].

Dlatego też należy najprawdopodobniej odrzucić koncepcję Jacymirskiego o ucieczce Grzegorza Camblaka do Mołdawii około 1420 roku jego trzydziestoletnim pobycie w klasztorze Neamt (monaster niemiecki) pod imieniem Gabriel, po przyjęciu postrzyżyn tzw. wielkiej schimy. Według tej koncepcji mnich Gabriel (Grzegorz Camblak) podczas pobytu w mołdawskim monasterze napisał wiele kolejnych pism cerkiewnych i zmarł około 1452 r.[40]

---

[36] A, Naumow, *Wiara i historia*…, s. 49; 55.

[37] Ibidem, s. 73–80.

[38] *Połnoje Sobranije Ruskich Letopisiej*…, t. 3, s. 108, A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*…, s. 175.

[39] T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak*…, s. 232.

[40] A.I. Jacymirskij, *Grigorij Camblak*…, s. 215 i n.; A. Kartaszew, *Oczerki po istorii*…, s. 344.

Nieznane są też okoliczności śmierci Grzegorza Camblaka. Zachowana legenda nie wyklucza ostatecznie koncepcji Jacymirskiego i ma w sobie coś zagadkowego, wręcz na miarę eposu. Otóż według tej legendy, po powrocie z soboru w Konstancji Camblak na Wawelu wsiadł na konia, by pojechać do Miechowa do króla i ślad po nim zaginął[41].

Grzegorz Camblak na początku XV wieku był jednym z głównych realizatorów koncepcji autonomizacji prawosławia w państwie polsko-litewskim. W tym to celu starannie nasycał praktykę powierzonej mu Cerkwi elementami tradycji bałkańskiej – greckiej, bułgarskiej, rumuńskiej czy mołdawskiej. Tradycje zapoczątkowane przez metropolitę Grzegorza były kontynuowane w okresie późniejszym, szczególnie w wieku XVII przez metropolitów kijowskich Piotra Mohyłę (1633–1647) i Sylwestra Kossowa (1647–1657). Wtedy to, między innymi, kanonizowano pochodzącą z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego św. Zofię Słucką[42]. W tym czasie działali też inni święci związani z Cerkwią prawosławną w Rzeczypospolitej. Mam tu na myśli św. Hioba Poczajowskiego czy św. Atanazego Brzeskiego, współpracującego z monasterami z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego: św. Ducha w Wilnie, Wprowadzenia do świątyni NMP w Kupiatyczach oraz monasterem św. Symeona Słupnika w Brześciu. Jako ihumen tego ostatniego monasteru święty Atanazy został oskarżony o popieranie powstania Bohdana Chmielnickiego. Mimo braku przekonywujących dowodów został rozstrzelany 5 sierpnia 1648 roku.[43].

Specyfika polsko-litewskiego prawosławia zaczęła się kształtować jeszcze w wieku XV, co było szczególną zasługą Grzegorza Camblaka, i rozwijała się w wiekach XVI–XVII oraz, z mniejszym natężeniem, również w XVIII stuleciu. Osiągnęła ona swój szczyt w drugiej połowie XVI wieku, chociaż rozkwit duchowy i intelektualny objął w zasadzie wyłącznie elity. Załamanie specyfiki, o której mowa, nastąpiło po III rozbiorze Polski (1795). Prawosławie polsko-litewskie znalazło się wówczas w jurysdykcji i pod duchowym i intelektualnym wpływem Rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Odchodzono stopniowo od dawnych tradycji wywodzących się z Bizancjum, Konstantynopola i Rusi Kijowskiej i zastępowano je tradycjami Cerkwi rosyjskiej. Ośrodkom prawosławnym na terenach dawnej Rzeczypospolitej narzucono ustrój synodalno-konsystorski, od współzarządzania Cerkwią zostali odsunięci świeccy. Od godności cerkiewnych odsuwano miejscowych duchownych, a na ich miejsce sprowadzano duchowieństwo rosyjskie, które ujednolicało życie parafialne i monastyczne według prawa kanonicznego i zwyczajów Cerkwi rosyjskiej. Ta unifikacyjna polityka doprowadziła do zlikwidowania miejscowej lokalnej tradycji kultury cerkiewnej, charakterystycznej dla ziem białoruskolitewskich, czerpiącej z tradycji cyrylometodiańskiej, staroruskiej, a także południowosłowiańskiej i bizantyńskiej.

---

[41] A. Naumow, *Wiara i historia*…, s. 79–80.

[42] W 1643 r. metropolita Piotr Mohyła przeprowadził także oficjalną kanonizację 118 świętych pieczerskich (A. Naumow, *Domus divisa*…, s. 60; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 122).

[43] P. Chomik, *Św. Atanazy Brzeski i jego diariusz*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Białystok 2004, s. 145.

Poznanie dziejów i specyfiki kulturowej (odrębnej w znacznym stopniu od prawosławia moskiewskiego) Kościoła prawosławnego na obszarze Rzeczypospolitej Obojga Narodów, który był jednym z nośników kultury bizantyńskiej na tych ziemiach jest również niezwykle ważne dla badacza dziewiętnastowiecznego filhellenizmu polskiego. Dzieje te bowiem przynoszą częściową przynajmniej odpowiedź na pytania dotyczące nie tylko miejsca kultury bizantyńskiej na obszarze Rzeczypospolitej do końca XVIII wieku, ale również wciąż nie do końca poznanej i właściwie rozumianej roli oraz wpływu Bizancjum i Prawosławia na świadomość polskich romantyków.

From Byzantium to the Polish Republic. Kiev Metropolitan Gregory Camblak (1415–1419) and His Activity in the Orthodox Church

Gregory Camblak was born in Tirnov in Bulgaria, one of two (next to the Holy Mount Athos) main centres where Slavonic liturgical, hagiographic and homiletic manuscripts were created. He became the metropolitan of Kiev with the support of Lithuanian Prince Witold (Vytautas), and was approved by the Council of Nowogródek (15 November 1415) which established the autocephalous Lithuanian-Ruthenian archdiocese.

During his life Gregory was witness to the decreasing national and church independence of Serbia, he saw the downfall of the Bulgarian state and the abolishment of its independent Orthodox Church. Sent to Moldavia to defend the patriarchate, Gregory took the side of those striving for the church independence of the young Moldavian state. It was during his stay in Suchava that he took part in establishing the cult of St. John of Suchava. The person of the martyr was contrasted with three types of enemy – Catholic, pagan and Jewish. Camblak later introduced the saint's cult in the Polish Republic.

Gregory Camblak contributed heavily to developing the specificity of the Polish-Lithuanian Orthodox faith, which achieved its peak of development in the second half of the 16th century, continued in the 16th–17th centuries and also, though less intensely, in the 18th century. Its collapse came after the third partition of Poland (1795).

During his life Gregory was witness to the decreasing independence of Serbia and the fall of Bulgaria. Sent to Moldavia, he took the side of those striving for the church independence of the young state. He contributed heavily to developing the specificity of the Polish-Lithuanian Orthodox faith, which achieved its peak of development in the second half of the 16th century and continued right up to the third partition of Poland (1795).

Από το Βυζάντιο στην πολωνο-λιθουανική Κοινοπολιτεία. Ο Μητροπολίτης του Κιέβου Γρηγόριος Τσάμπλακ (1415–1419) και η εκκλησιαστική του δράση

Στη ζωή του ο Γρηγόριος είχε την ευκαιρία να παρατηρήσει τους περιορισμούς της αυτονομίας της Σερβίας, την πτώση της Βουλγαρίας. Αποσταλμένος στην Μολδαβία στάθηκε στο πλευρό του καινούριου κράτους, το οποίο κατευθυνόταν στην εκκλησιαστική ανεξαρτησία. Είχε ιδιαίτερες συνεισφορές στη διαμόρφωση της ιδιαιτερότητας της πολωνολιθουανικής ορθοδοξίας, η οποία κορυφώθηκε το δεύτερο μισό του ΙΣΤ' αιώνα και συνεχίστηκε μέχρι το Γ' διαμελισμό της Πολωνίας (1795).

MIROSŁAW P. KRUK

Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej

Fenomen kultu obrazów budził zainteresowanie wśród humanistów co najmniej od połowy wieku XIX, gdy John Ruskin formułował założenia badań nad historią sztuki pojmowaną w aspekcie socjologicznym[1]. Ten wariant dociekań okazał się w naszej części Europy mniej popularny od metodologicznych wskazówek szkoły hamburskiej czy wiedeńskiej[2], które kładły większy nacisk bądź na powiązanie badań z historią bądź na dziejach stylu i form artystycznych. Zwłaszcza znakomite studia Erwina Panofskiego sprzyjały wysublimowaniu doktryny wielopłaszczyznowych poszukiwań, które miały odsłonić w erudycyjnej analizie złożoność struktury dzieła sztuki jako dzieła kultury, w obrębie której powstało[3]. Okoliczności polityczne zaistniałe po II wojnie światowej sprzyjały wykorzystywaniu koncepcji „historii sztuki bez nazwisk" do szkicowania dziejów na przykład ratusza wrocławskiego bez wskazania nazwisk jego budowniczych czy dziejów ołtarza mariackiego w Krakowie w ujęciu czysto strukturalnym.

Przełomowe, jak się wydaje, gdy idzie o uwzględnienie w większym stopniu aspektu socjologicznego, okazały się być publikacje Hansa Beltinga, profesora Uniwersytetu w Monachium, zwłaszcza jego opracowania analizujące relację między obrazem a odbiorcą[4].

---

[1] Nowy wybór pism J. Ruskina w jęz. polskim: J. Ruskin, *Niewinne oko. John Ruskin o sztuce*, red. J. Szczuka, Warszawa 2006.

[2] H. Wölfflin, *Podstawowe pojęcia historii sztuki. Problem rozwoju stylu w sztuce nowożytnej*, przekład z jęz. niem. D. Hanulanka, Wrocław 1962; K. Piwocki, *Pierwsza nowoczesna teoria sztuki. Poglądy Aloisa Riegla*, Warszawa 1970; L. Kalinowski, *Max Dvořák i jego metoda w badaniach nad sztuką*, Warszawa 1974; *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, wybrał, przekłady przejrzał, wstępem opatrzył J. Białostocki, Warszawa 1976; J. Białostocki, *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Wrocław 1980.

[3] E. Panofsky, *Studies in Iconology: Humanist Themes in the Art of the Renaissance*, Oxford 1939; E. Panofsky, *Ikonografia i ikonologia*, przeł. K. Kamińska, [w:] idem, *Studia z historii sztuki*, wybrał, oprac. i opatrzył posłowiem J. Białostocki, Warszawa 1971.

[4] H. Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*. Berlin 1981; idem, *Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter des Bildes*, München 1990 (1991 – wyd. 2). Pojęcie kryzysu tradycyjnych sposobów obrazowania, jak również kryzysu obrazowania na potrzeby wiary przewija się często we współczesnej literaturze przedmiotu: por. np. E. Wolicka, *Wiara i wyobraźnia. W poszukiwaniu źródeł współczesnego kryzysu obrazowania wiary*, „Roczniki Humanistyczne" 44 (1996), z. 4.

W drugim z wymienionych dzieł zwracają uwagę pierwsze słowa autora: „Dzieje obrazów są czymś innym aniżeli dziejami sztuki”[5]. Zrealizowane przez Beltinga założenia pozwoliły prześledzić dzieje najbardziej czczonych wizerunków Marii i Jezusa jako rodzaj dialogu między obrazem i jego odbiorcą, jako relację recepcji ich pierwowzorów w ciągu wieków w obu częściach Europy w kontekście ich kultu. Dowartościowanie szczególnie tego drugiego aspektu, stanowiącego z reguły domenę badań socjologów, etnografów (dziś – etnologów) stanowi jedną z cech wyjątkowych pracy Beltinga, która znalazła swoją kontynuację w wysiłkach kolejnych badaczy. I aczkolwiek autor zapowiadał koniec tradycyjnie pojmowanej historii sztuki, podjęty przez niego aspekt badawczy znalazł wielu kontynuatorów i polemistów[6]. Wyraźnie, na przykład, nawiązał do tego trendu, także w tytule, Jan Royt, który przeanalizował dzieje wizerunków czczonych w Czechach[7], oraz Robin Cormack, profesor Instytutu Sztuki Courtauld’a, który zajął się relacją między odbiorcą a ikoną w Bizancjum[8], następnie zaś opublikował studia nad problematyką bizantyńskich fundacji[9] oraz okoliczności recepcji ikon tzw. italo-kreteńskich w okresie tuż po upadku Cesarstwa Bizantyńskiego[10].

Wydaje się, że obszarem szczególnie predestynowanym do podjęcia tego typu badań jest dawna Rzeczpospolita. Wschodnie obrazy kultowe cieszyły się tu zawsze szczególnym uznaniem, współistnienie z Rusią sprzyjało ich adaptacji, a mecenat królewski Władysława Jagiełły zaowocował wprowadzeniem do ważnych świątyń katolickich programu malowideł ortodoksyjnych, do których odnoszono się z rewerencją również w czasach nowożytnych[11]. Wypada zatem postawić pytanie o źródła tej fascynacji, jak i sposoby jej realizowania. Czy ikony trafiały do świątyń katolickich przypadkowo, czy też przeznaczano je do kultu świadomie, mimo wiedzy na temat różnic doktrynalnych między Kościołami? Czy odróżniano ikony malowane w różnych ośrodkach świata prawosławnego i jaki wpływ na ich kult miała wiedza na temat ich pochodzenia i charakteru? Czy można, w końcu, mówić o specyfice polskiej w odniesieniu do form czci oddawanej obrazom wschodnim, czy też była to i jest część zaledwie większej całości?

Prezentowane tu uwagi to zaledwie szkic podjętych badań, które miałyby na celu możliwie pełne przybliżenie tego zjawiska, jego korzeni i charakteru.

---

[5] „Eine Geschichte des Bildes ist etwas anderes als eine Geschichte der Kunst” (H. Belting, *Bild und Kunst*…, s. 9).

[6] M. Bryl, *Hans Belting – prorok końca? Wokół tezy o końcu historii sztuki*, [w:] *»Już się ma pod koniec starożytnemu światu…«. Zmierzch, schyłek, upadek w historii sztuki. Materiały seminarium metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Nieborów, 5–7 listopada 1998*, pod red. M. Poprzęckiej, Warszawa 1999, s. 28–62; H. Belting, *Konec dějin umění*, „Dějiny a současnost” 22 (2000), nr 6, s. 60–61.

[7] J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999; rec.: *Jan Royt, Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století* (recenze), „Dějiny a současnost” 21 (1999), nr 6, s. 62–63.

[8] R. Cormack, *Writing in Gold: Byzantine Society and its Icons*, Oxford 1985

[9] Idem, *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*, London 1989.

[10] Idem, *Painting the Soul: Icons, Death Masks, and Shrouds*, London 1997 (wyd. polskie: *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1999).

[11] Istotne są tu ustalenia prof. Anny Różyckiej-Bryzek, która w odniesieniu do malowideł bizantyńsko-ruskich na ziemiach polskich przytoczyła świadectwa uznania dla twórców fresków ortodoksyjnych, których wartość dostrzegali kościelni wizytatorzy czasów nowożytnych.

Cudowne ikony

Krystalizacja pojęcia ikony w rozumieniu tradycyjnym, jej funkcji i odbioru miała niewątpliwie źródła w sporach ikonoklastycznych I tysiąclecia i wykształconej wówczas argumentacji na rzecz obrony kultu obrazów w pismach Jana z Damaszku i Teodora Studyty. Tak pogłębiona refleksja nad funkcją obrazu w Kościele stanowiła *novum*, którego ukoronowaniem były postanowienia Soboru Nicejskiego II. Jak przypomniała Elżbieta Wolicka, wykształciła się wówczas na Wschodzie ontoteologia świętych wizerunków oparta na doktrynie chrystologicznej, dystansująca w tym względzie myśl zachodnioeuropejską, zorientowaną na te zagadnienia w duchu rzymskim – bardziej pragmatycznie i empirycznie[12].

Obraz, według słów Jana z Damaszku, przywołuje oryginał, ale różni się od pierwowzoru, nosząc jego imię, ale nie naturę, gdyż prawdziwym obrazem Boga jest jego Syn wcielony, stąd należny ikonie jest szacunek i cześć, lecz nie uwielbienie. Przestrogi papieża Grzegorza Wielkiego czy argumentacja tzw. *Ksiąg karolińskich* – na pewno w obawie przed idolatrią – szły znacznie dalej, przyznając wyższość słowu pisanemu i przestrzegając przed złudnymi sugestiami obrazowych iluzji i zbyt poważnym ich traktowaniem, podczas gdy powinny pełnić jedynie rolę drugorzędną, jako ilustracje wydarzeń minionych, dopuszczone zaledwie do wnętrza kościoła i dalekie od wyższych funkcji i godności[13].

Ciekawym zagadnieniem jest różna ranga nadawana ikonom, z których część mogła dostępować łask szczególnych, jak na to wskazywał już Jan z Damaszku w słynnych trzech homiliach. Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska wskazała, że w samej Rosji pojęcie ikony cudownej nie było jednoznaczne: „Do początku w. XVII termin *czudotwornyj* był synonimu terminu *czudnyj* rozumianego jako święty, a więc niekoniecznie czyniący cuda”[14]. Dopiero w drugiej połowie wieku XVII zaczęto odróżniać ikony cudowne, jako czyniące cuda, od pozostałych. Podobnie jak w Rzeczypospolitej formą dowodu były spisane relacje świadków ich nadprzyrodzonej mocy, w tym wypadku – z inspiracji cara, patriarchy bądź wspólnoty parafialnej. Obcokrajowcy odnotowywali przy tym często zbyt wybujałe formy kultu, potępione na Wielkim Soborze Moskiewskim w roku 1667[15]. Kopie sporządzone z oryginałów przejmowały ich cudowną moc, a ich wartość była tym większa, im wierniejszym odbiciem oryginału były one same.

Na temat „cudownych wizerunków” – czy, ogólnie, obrazów kultowych – pozostających w granicach Polski powstało jak dotąd dużo prac, głównie o charakterze ogólnym, dewocyjnym lub popularyzatorskim. Zasadniczo nie czyniono różnicy między obrazem kultowym zachodniej proweniencji a ikoną, która znalazła się w kulcie w Kościele ła-

[12] E. Wolicka, *Wiara i wyobraźnia*…, s. 22.

[13] Ibidem, s. 24.

[14] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Cudowne ikony maryjne w Rosji i ośrodki ich kultu*, [w:] *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie. Katalog zbiorów*, red. nauk. katalogu A. Sulikowska, współpraca. red. M. Izdebska-Młot, Warszawa 2004, s. 14.

[15] Ibidem, s. 16.

cińskim. Uwagę zwraca fakt, że przytłaczająca większość czczonych wizerunków to obrazy Matki Boskiej z Dzieciątkiem w różnych typach, na ogół naśladujących jednak dawny bizantyński wzór Matki Boskiej Hodegetrii:

> Skoro więc boskie postacie wyobrażano sobie bardzo konkretnie, nic dziwnego, iż obrazy religijne wyjątkowo łatwo stawały się przedmiotem kultu, zwłaszcza gdy szło o cudowne wizerunki maryjne. Korespondowały one z religijnością staropolską, którą Jan Stanisław Bystroń określił jako „rozlewną, afektowaną, zewnętrzną"[16].

Powszechna niemal recepcja tego typu wizerunku, jaka dokonała się na ziemiach polskich, wskazuje jako źródło Italię, z której w końcu średniowiecza za pośrednictwem Czech mógł dotrzeć pierwowzór; stąd w literaturze pojawiło się określenie „Hodegetrie polskie" dla wskazania specyficznej cechy tych wizerunków malowanych manierą zachodnią na sposób wschodni[17], a określanych też jako „Madonny Piekarskie", co sugeruje pochodzenie szeregu tych obrazów od jednego wzoru, który miałby stanowić obraz Matki Boskiej zachowany w kościele parafialnym w Piekarach Śląskich[18]. Temat ten ma swoją odrębną historię, do której dopisywane są kolejne rozdziały, w dążeniu do wyjaśnienia niezwykłej popularności określonego typu wizerunku na terenie Śląska i Małopolski w późnym średniowieczu[19].

„Wątek wschodni" w dziejach malarstwa na ziemiach polskich pojawiał się nieodmiennie w kontekście mecenatu króla Władysława Jagiełły. Kolejne próby podejmowane od czasu powtórnego odkrycia fresków w Lublinie i na Wawelu w końcu wieku XIX przyniosły bogatą literaturę, której ukoronowanie stanowiły wnikliwe monografie Anny Różyckiej-Bryzek poświęcone kolejno zespołom w Wiślicy, na Wawelu i Lublinie[20]. Przysporzeniu wiedzy na temat recepcji wschodniego malarstwa w odniesieniu do dzieł przenośnych służyły analizy wspomnianej autorki poświęcone obrazowi jasnogórskiemu[21] oraz ikonie Matki Boskiej w technice mozaiki, stanowiącej własność zakonu ss. klarysek w Krakowie[22].

---

[16] H. Widacka, *Madonny polskie czasów przedrozbiorowych w grafice XVII i XVIII wieku* (część I), „Gazeta Antykwaryczna" 2000, nr 9 (54), s. 26.

[17] T. Mroczko, B. Dąb, *Gotyckie Hodegetrie polskie* [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze III*, red. nauk. J. Lewański, Wrocław 1966.

[18] T. Dobrowolski, E. Szramek, *Obrazy Matki Boskiej w Opolu na tle gotyckich wizerunków podobnego typu*, Katowice 1937.

[19] J. Gadomski, *Imagines Beate Mariae Virginis gratiosae. Małopolski typ Hodegetrii z XV wieku*, „Folia Historiae Artium" 22 (1986); idem, *O włoskim pochodzeniu wzoru małopolskiej Hodegetrii z wieku XV*, „Folia Historiae Artium", Seria Nowa, 4 (1998).

[20] A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła ścienne w kolegiacie wiślickiej*, „Folia Historiae Artium" 2 (1965); eadem, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu*, „Studia do Dziejów Wawelu", 3 (1968); eadem, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Lublin 1983; eadem, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, „Analecta Cracoviensia" 19 (1987).

[21] A. Różycka-Bryzek, J. Gadomski, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki*, „Studia Claromontana" 5 (1984), s. 27–50; A. Różycka-Bryzek, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Pochodzenie i dzieje średniowieczne*, „Folia Historiae Artium" 26 (1990).

[22] Eadem, *Matka Boska Hagiosoritissa*, [w:] *Pax et Bonum. Skarby klarysek krakowskich. Katalog wystawy. Arsenał Muzeum Czartoryskich wrzesień-październik 1999*, red. nauk. A. Włodarek, oprac. red. M. Podlodowska-Reklewska, Kraków 1999, s. 42–46.

Naturalnie pojawiało się również wiele pojedynczych studiów poświęconych dziejom rozpoznanych ikon Matki Boskiej w kościołach w Szamotułach[23], Gdańsku (ikona przeniesiona z kościoła Dominikanów we Lwowie)[24], Jasieniu koło Ustrzyk Dolnych (wcześniej ikona znajdowała się w kościele parafialnym w Rudkach koło Przemyśla)[25].

Daje się odczuć brak syntezy, której tematem byłyby wszystkie ikony znajdujące się w Kościele rzymsko-katolickim. Autor tego szkicu podejmuje próbę przedstawienia panoramy zagadnienia, wskazując w pojedynczych losach rozpoznanych ikon te cechy, które można traktować jako im wspólne albo też swoiste, wyjątkowe w odniesieniu tak do ich dziejów właśnie, jak i wyglądu bądź kultu.

Ikony a literackie toposy

Od zarania polskiej państwowości napotykamy na świadectwa importów bizantyńskich i ruskich, szczególnie intensywne w okresie kontaktów dynastii Piastów i Rurykowiczów, tj. między XI a XIII wiekiem[26]. Wyniki badań ostatnich dziesięcioleci, zwłaszcza archeologicznych, wskazują na wielopłaszczyznową infiltrację całego kraju przez różnorodne importy sztuki prawosławnej, które docierać mogły także drogą okrężną, przez Cesarstwo Ottonów czy Italię.

Wśród sprowadzonych wówczas przedmiotów zdarzały się też ikony. Do najcenniejszych należy mozaikowa ikona Matki Boskiej, datowana na koniec XII – początek XIII wieku, przechowywana w skarbcu klasztoru klarysek przy kościele św. Andrzeja w Krakowie, a pozyskana dzięki pośrednictwu dworu węgierskiego. Intrygującym zabytkiem jest kamea-amulet z heliotropu, łącząca w sobie elementy pogańsko-magiczne i wschodniochrześcijańskie, a znaleziona w roku 1897 w Przemyślu i przekazana tamtejszemu Muzeum Narodowemu[27]. Choć na medalionie widniała postać Matki Boskiej w pozie orantki oraz umieszczony po jej obu stronach hierogram, napis na otoku miał charakter formuły zaklęciowej; medalion prawdopodobnie pochodził z Konstantynopola, a przypuszczalny czas jego powstania to początek wieku XI lub koniec X[28]. Osobnym zagadnieniem są enkolpiony zachowane w znacznej ilości, znajdowane w głównych

[23] R. Biskupski, *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991, poz. i il. 52; *»Z Dawna Polski Tyś Królową«. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717–1996*, red. SS. Niepokalanki, Szymanów 1996, s. 348–350 i il. 101.

[24] B. Dąb-Kalinowska, *Ikona Matki Boskiej Smoleńskiej w kościele Dominikanów w Gdańsku. Problem kultu i funkcji*, [w:] *Problemy interpretacji dzieła sztuki i jego funkcji społecznych*, red. K. Kalinowski, Poznań 1980.

[25] M.P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej Rudeckiej,* [w:] *Wizerunki maryjne, archidiecezje krakowska i przemyska, diecezje łódzka, opolska, rzeszowska*, t. 2: *Materiały z VII Seminarium Oddziału Rzeszowskiego SHS »Sacrum et decorum« w Łańcucie w dniu 21 listopada 1992 r.*, pod red. I. Sapetowej, Rzeszów 1995, s. 25–46, il. 1–3.

[26] E. Gąssowska, *Bizancjum a Ziemie północno-zachodnio-słowiańskie we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1979.

[27] Ibidem, s. 157.

[28] Napis na otoku odczytany został przez V. Laurenta: „Hystero czarna uczerniona, uspokój się jak wąż, ucisz jak morze, ułagódź jak owieczka i jak kot (ek?) i odpocznij (?)". Ibidem, s. 157.

grodach piastowskiej Polski, na których rewersie pojawiała się Matka Boska w pozie Oranty lub z Chrystusem w ramionach[29]. Popularność typu Hodegetrii już w okresie średniowiecza poświadczają – oprócz ikon wykonanych techniką tradycyjną – także ikonki kamienne, jak na przykład datowana na wiek XIII ikona znaleziona w czasie wykopalisk (1952–1955) w Gródku nad Bugiem[30].

W utrwalaniu pozycji i kultu obrazów zarówno średniowiecznych, jak i nowożytnych wielką rolę odegrał topos literacki, którego znaczenie w odniesieniu do najstarszych ikon, znanych z pism wczesnochrześcijańskich, opisali Ernst Kitzinger i Gerhart Burian Ladner[31]. Wizerunek Matki Boskiej Jasnogórskiej można traktować jako ten, który skupiał w sobie niemal wszystkie tropy. Innym przykładem z terenów nowożytnej Polski, niestety zaginionym, była ikona Matki Boskiej Rudeckiej[32].

Przede wszystkim obraz uznany za godny kultu musiał powstać w warunkach cudowności – na ogół uznawano go więc za dzieło św. Łukasza, ewentualnie za dzieło acheiropoietyczne, tj. uczynione bez udziału rąk ludzkich. W najstarszym rękopisie o cudownym obrazie jasnogórskim, zredagowanym w pierwszej połowie XV wieku na podstawie przekazu wcześniejszego, autorem obrazu miał być św. Łukasz, który, uproszony przez wiernych, namalował wizerunek Maryi z Dzieciątkiem na blacie stołu[33]. Cesarz Konstantyn nakazał przenieść go do Konstantynopola, po czym obraz trafił na Ruś, wyproszony przez księcia Lwa, który przywiózł go do siebie, ozdabiając bogato. Ukryty na zamku bełskim w czasie ataku Ludwika Węgierskiego, miał być przejęty przez jego namiestnika Władysława Opolskiego i przeniesiony do Częstochowy.

Obraz taki musiał następnie objawić się w niezwykły sposób: jako wyłowiony z wody, znaleziony na drzewie, ocalały w cudowny sposób z pożogi. Co charakterystyczne, w dawnej Rzeczypospolitej wystarczało często, by był proweniencji wschodniej, aby otaczano go szczególną czcią. Tak oto znajdujący się w świątyni w Krzeszowicach obraz Matki Bożej Łaskawej, uważany za bizantyński, od wieków traktowany był jako cudowny, czego zwieńczeniem stała się jego koronacja, dokonana przez papieża Jana Pawła II. Według jednej z legend, namalowany na desce obraz został w XIII w. zabrany z Bizancjum w czasie wypraw krzyżowych przez rycerza Benitta z rodu Tankredów, przewieziony do Rimini, a stamtąd przeniesiony przez aniołów do Krzeszowa[34]. Od XV stulecia jest przedmiotem kultu i celem pielgrzymek, szczególnie częstych w wieku XVII i XVIII.

---

[29] M. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, M. Wołoszyn, *Byzantine and Russian Devotional Articles in the Collections of the National Museum in Kraków and the National Museum in Warsaw*, [w:] *European Association of Archeologists. 12th Annual Meeting. Cracow, Poland, 19–24 September 2006. Abstracts Book*, red. H. Dobrzańska, B. Szmoniewski, K. Ryba, Kraków 2006, s. 250.

[30] Zob. http://bractwo.sanok.com.pl/na_zachodnich.htm.

[31] E. Kitzinger, *The cult of Images in the Age before Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers" 1954, nr 8; G.B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic controversy*, „Dumbarton Oaks Papers" 1953, nr 7, s. 1–35.

[32] M.P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej Rudeckiej*…, s. 25–46.

[33] R. Kozłowski, *Historia obrazu jasnogórskiego w świetle badań technologicznych i artystyczno-formalnych*, „Roczniki Humanistyczne" 20 (1972), z. 5, s. 10

[34] Zob. http://www.wolow.pl/zespol-klasztorny-w-lubiazu-na-szlaku-cystersow.html.

Z kolei obraz Matki Boskiej Borkowskiej nieznany ofiarodawca przywiózł ponoć ze Wschodu i umieścił w drewnianej kapliczce; lud zbierający się tam na modlitwę miał doznawać licznych łask. Kult obrazu wzmagał się od połowy wieku XVII, gdy miejscowy właściciel, proboszcz z Tyczyła Jan Niwicki, sam został uzdrowiony[35]. Cudowne odnalezioną w zgliszczach cerkwi ikonę rudecką przeniesiono w roku 1612 do kościoła rzymsko-katolickiego w Rudkach; do brzegów Atosu miała przypłynąć ikona Matki Boskiej Gruzińskiej (Iwierskiej), otoczona odtąd kultem w tamtejszym środowisku monastycznym, a wyłowiona z rzeki Bug ikona Matki Bożej w typie Hodegetrii stała się bezcenną relikwią monasteru prawosławnego w Jabłecznej na Podlasiu.

Kolejną prawidłowością była konieczność pozostawienia obrazu w miejscu kultu – często powtarza się motyw ikony, której nie udało się wywieźć lub też przewieźć przez daną miejscowość. I tak, konie wiozące obraz jasnogórski ruszyły dopiero wówczas, gdy Władysław Opolczyk złożył śluby ufundowania kościoła w miejscu, do którego ostatecznie trafi obraz; ikona znalazła się na Jasnej Górze i tam stała się źródłem łask i cudów. Podobnie ikona znaleziona na Podolu przez Jędrzeja Czuryłę musiała pozostać w Rudkach, gdyż „konie nie chciały iść dalej"[36]. Tak również wyglądały okoliczności pozostawienia ikony w Chyrowej na Podkarpaciu:

> Z lokalizacją cerkwi związana jest legenda mówiąca o tym, jak to w cudowny sposób znaleziona ikona Matki Boskiej, pochodząca z Węgier (dzisiejsza północna Słowacja), nie pozwoliła się wywieźć z powrotem wozem zaprzężonym w konie. Wywieziona wozem z zaprzęgiem wołów powróciła sama w cudowny sposób do Chyrowej, gdzie znalazła honorowe miejsce w nowo wybudowanej cerkwi[37].

Objawiona ikona niemal natychmiast potwierdzała swoją wyjątkowość łaskami, których doświadczać miała miejscowa społeczność. I tak na przykład, w 1709 roku ikona Matki Bożej z Dzieciątkiem „objawiła się" w Starym Korninie na Białostocczyźnie, stając się źródłem cudownych uzdrowień[38]. W efekcie zaczęły do Starego Kornina przybywać rzesze pielgrzymów z Litwy i Korony i zaistniała potrzeba rozbudowy cerkwi, wzniesionej w roku 1631:

> Drugą część takową przybudował, na robotnika nie rachując, na drzewa i wiktu swego wydał złotych czterdzieści własnych, a Imść Pan Podleśniczy dołożył reszty złotych dwadzieścia[39].

Obrazy słynące łaskami nawiedzane były przez królów i królowe, co skrzętnie odnotowywano w kronikach parafialnych, które opisując wizyty znakomitych gości, wymieniały też cuda uczynione przez obraz. Obraz borkowski na przykład miała nawiedzić królowa Jadwiga jadąca na Ruś Czerwoną, a król Sobieski modlił się przed ikoną Matki

---

[35] *»Z Dawna Polski Tyś Królową«*…, s. 160.

[36] M. Kamiński, *Wiadomości o cudownym obrazie Najświętszej Maryi Panny w kościele w Rudkach*, Lwów 1879, s. 34.

[37] Zob. http://www.dukla.pl/dps/dps0503/komentarze.htm.

[38] J. Korch, *Parafia w Starym Korninie w XVI-XVIII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 14 (2000), s. 74–87 (zob. też http://www.bialorus.pl/index.php?pokaz=bth14_2_inny&&Rozdzial=kultura).

[39] *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, wyd. A. Mironowicz, Białystok 1997, s. 2 (cyt. [za:] J. Korch, *Parafia w Starym Korninie*…).

Boskiej Rudeckiej, do której powracał z sentymentem w wieku XIX Aleksander Fredro:

> Gdym pielgrzymem z Ziemi Świętej
> w ojców moich wracał kraj,
> Najświętszej Pannie Rudeckiej
> Oddawał się w opiekę,
> leżąc krzyżem u Jej stóp[40].

Znamienne, że cudowne obrazy czy relikwie przyciągały wiernych różnych wyznań, czego odległym przykładem była cześć, jaką otaczano relikwie św. Sergiusza w Resafie na pograniczu bizantyńsko-perskim – drogocenny krzyż darował Justynian, ale dary składał też Chosroes I, król perski. Spisy cudów poszczególnych obrazów na terenie Rzeczypospolitej zawierają opisy uzdrowień zarówno katolików, jak i „schizmatyków". Cudów, na przykład, od Matki Boskiej Trockiej doświadczyć miał również Tatarzyn, a obszarem specyficznego pokoju, jak zauważyła Maria Kałamajska-Saeed, był kult Matki Boskiej, szczególnie łączący chrześcijan obu obrządków[41]. Zwyczaj nawiedzania cudownych wizerunków znajdował niekiedy odbicie w staropolskich pamiętnikach, których autorzy nie czynili przy tym szczególnej różnicy między cerkwią a kościołem, jak Jan Poczobut-Odlanicki pielgrzymujący do Kalwarii Żmudzkiej, Budsławia, czy Żyrowic[42]. Dla siedemnastowiecznej postawy Polaków charakterystyczne są jego słowa iż „jedna jest dla wszystkich chrześcijan Matka Miłosierdzia"[43]. Kopie wizerunku Matki Boskiej Żyrowickiej cieszyły się popularnością w obu obrządkach. Ikonę w tym typie, pochodzącą z Pielgrzymki w ziemi krośnieńskiej, posiada Muzeum-Zamek w Łańcucie. Matka Boska, przytrzymująca Jezusa i wskazująca na niego lewą dłonią, otoczona jest owalną wstęgą wypełnioną napisem w języku cerkiewno-słowiańskim[44]. W samym Krośnie obraz Najświętszej Marii Panny Żyrowickiej znajdował się, jak odnotowuje ks. Władysław Sarna na podstawie opisu wizytacji biskupiej ks. Sierakowskiego w roku 1747, w kaplicy Matki Boskiej Szkaplerznej kościoła farnego[45]. Rozwijający się w ciągu XVII i XVIII stulecia kult ikony w cerkwi oo. bazylianów w Żyrowicach mógł służyć propagowaniu idei unijnych, wiadomo bowiem o pielgrzymowaniu do sanktuarium tak katolików, jak prawosławnych[46].

---

[40] *Jeremiasz Sęp*, poemat ok. 1860 r. (cyt. [za:] A. Fredro, *Pisma wszystkie*, t. 12: *Wiersze*, cz. 1, oprac. S. Pigoń, wstępem poprzedził K. Wyka, Warszawa 1960, s. 205).

[41] M. Kałamajska-Saeed, *Obraz czy ikona. O losach pewnego wizerunku Matki Boskiej Sokalskiej*, [w:] *Sarmatia semper viva*, red. J. Baranowski i in., Warszawa 1993, s. 156.

[42] Ibidem, s. 155.

[43] J.W. Poczobut-Odlanicki, *Pamiętnik (1640–1684)*, oprac. A. Rachuba, Warszawa 1987 (cyt. [za:] M. Kałamajska-Saeed, *Obraz czy ikona…*, s. 155.

[44] Ikona, 1. poł. w. XVII, temp., deska, 150x99 cm, Łańcut, Muzeum-Zamek MZŁ–SZR–953. Zob. R. Biskupski, *Ikony w zbiorach polskich…*, poz. i il. 66.

[45] Ks. W. Sarna, *Opis powiatu krośnieńskiego pod względem geograficzno-historycznym*, Przemyśl 1898, s. 273.

[46] T. Piętniewicz, *Litewska żyrowicka Bogurodzica i jej kopia Madonna del Pascolo w Rzymie*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie*, red. A. Kubiś, M. Rusecki, Lublin 1994, s. 310–311; P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*, Kraków 2003, s. 75.

Ikonę traktowano nie tylko jako szafarkę cudownych uzdrowień, lecz również jako tarczę opieki, którą roztaczać miała nad miastem, okolicą, państwem. Jak w antycznych czasach miasta Imperium Rzymskiego miały swoje boginie opiekuńcze, tak i miasta Bizancjum chronione były przez moce boskie, i o ile na monetach Justyna II z końca VI wieku Konstantynopol na rewersie ukazany jest pod postacią kobiecej personifikacji, nawiązującej do dawnej Tyche z Wiktorią w dłoniach, o tyle już na początku VII wieku opiekunką miasta staje się Matka Boża, przedstawiona w typie Hodegetrii na obrazie obnoszonym po murach stolicy w czasie jednoczesnego oblężenia miasta przez Persów i Awarów w roku 526. Tę rolę odgrywać będzie wielokrotnie w czasie późniejszych oblężeń, podobnie jak obraz jasnogórski, który jeszcze w Bełzie podczas oblężenia przez Tatarów i Litwinów ugodzony został strzałą, a wówczas „mgła otoczyła nieprzyjaciół, więc książę rzucił się na nich i rozgromił”[47].

Miast mogły bronić nie tylko ikony, lecz i relikwie szczególnej wartości: w XVII wieku otoczony przez Bohdana Chmielnickiego Lwów musiał oddać oblegającym srebra, między innymi wota zdjęte z obrazów, okrążony zaś przez Kozaków Lublin bronił się relikwiami Krzyża Świętego obnoszonymi po murach. Im przypisano ocalenie miasta, czego dowodzi komentarz pod ilustrującą to zdarzenie sceną na obrazie z początku wieku XVIII, wiszącym w bazylice św. Trójcy w Lublinie.

Ikonie pełniącej funkcję patronki miasta przypisywano zatem wiele cudownych interwencji: zwykle była w stanie, jak wierzono, odwrócić lot strzał wypuszczanych przez oblegających gród. Wenecja na przykład szczyciła się posiadaniem oficjalnej ikony patronki państwa-miasta, przeniesionej z Konstantynopola, a miano „Nikopoia” nadawało jej cechy przywódczyni i przynoszącej zwycięstwo[48]. Wielorakość funkcji czczonych wizerunków – od uzdrowicielskiej po obronną – potwierdzają także przykłady zaczerpnięte z dziejów Rusi Moskiewskiej: i tak Matka Boska Kazańska chroniła Rusinów przed Tatarami, a Matka Boska Smoleńska miała brać udział w obronie obleganego miasta przez wojska litewsko-polskie. Przykłady interwencji acheiropitów, czyli wizerunków nie ludzką ręką uczynionych, można mnożyć w odniesieniu do Bizancjum. Ciekawą ich aktualizację obserwujemy na freskach mołdawskich w Arbore czy Mołdawicy, ilustrujących oblężenie Konstantynopola z roku 626, często jednak interpretowane jako wydarzenia z połowy wieku XV[49].

Ikony jako dzieła symboliczne były obiektem ataków. Takie też ich rozumienie miało wywołać ruch ikonoklastyczny[50]. Atak obrazoburczy na obraz jasnogórski opisany został przez Jana Długosza[51]. Wtedy to doszło do ranienia lica Marii, co również stanowi powtarzalny topos, który pojawia się także w odniesieniu do zabytków atoskich. Ikona rudecka nosiła z kolei ślad pozostały po podkowie, co uznawano za świadectwo

[47] R. Kozłowski, *Historia obrazu* …, s. 10.

[48] H. Belting, *Bild und Kult*..., s. 373.

[49] M.P. Kruk, *Hymnograf Stefan czy hymnograf Teofan. Problem identyfikacji pieśniopiewcy w ikonach zachodnioruskich*, [w:] *Series Byzantina II*, red. W. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2004, s. 151.

[50] G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, przeł. H. Evert-Kappesowa, Warszawa 1967, s. 150–151.

[51] R. Kozłowski, *Historia obrazu*…, s. 11.

jej zbeszczeczeniu w czasie najazdu tatarskiego. Do takich aktów dochodziło stale w czasie konfrontacji z niewiernymi, a uszkodzenia obrazów potwierdza relacja z Kamieńca Podolskiego po jego zajęciu przez wojska tureckie. Profanacja świątyń kamienieckich miała miejsce na polecenie Mahometa IV w roku 1672: obrazy wynoszono z kościołów i cerkwi, układano na drodze, po której miał wjechać do środka Mahomet IV, a wraz z nim „bezbożny hetman Doroszenko", jak donosił autor latopisu – zbezczeszczono Boże obrazy, strącono krzyże z kościołów, zamieniając te ostatnie w meczety[52].

Jak stwierdził Jacek Frejlich, legendy obrazoburcze należały do istotnych elementów kontrreformacyjnego katolicyzmu[53]. Intrygujące jest, że w polemice nowożytnej katolicy posługiwali się pismami wschodnich patriarchów i Ojców Kościoła, w tym św. Jana z Damaszku, Nicefora, Bazylego Wielkiego, rozumianymi jednak często pobieżnie i odnoszonymi do sporu papieża z cesarzem[54]. Frejlich podał przykłady aktów obrazoburczych na ziemiach polskich świadczących, że zacietrzewienie oponentów nie ograniczało się niekiedy li tylko do polemik. Zdarzało się, że zajmowany przez protestantów kościół ogałacany był z wyposażenia, które następnie niszczono: oto na przykład w połowie wieku XVI Jan Firlej zająwszy gwałtem kościół, polecił spalić publicznie na rynku ołtarze i obrazy[55].

Kolejny topos – kradzieży ikony maryjnej przez Żydów – przypomniany przez Beltinga pojawia się na kartach kroniki miasta Lwowa w odniesieniu do ikony *Matki Boskiej Rudeckiej*, której wota miały być zrabowane 1 kwietnia 1699 r. przez dwóch Żydów, a następnie sprzedane w Złoczowie:

> […] dwie korony szczerozłote, kamienie drogie, diamentami i perłami uryańskimi wysadzane, suknię srebrną z obrazu, monstrancję i tablic wotywnych 71[56].

Innym powtarzającym się motywem są łzy, które wierni dostrzegali w oczach Marii. Takie świadectwo, dotyczące ikony Matki Boskiej z Szamotuł, złożył Aleksander Wolff w roku 1644[57], takie też cuda zaświadczano w odniesieniu do wizerunku Matki Boskiej Jasnogórskiej czy też Lubelskiej.

Ikony uznane musiały być odpowiednio zdobione, część z nich zaś dostąpiła koronacji koronami papieskimi. Irena Rolska-Boruch podała ostatnio za Mieczysławem Skrudlikiem, iż „do Polski zwyczaj zawieszania sukienek z koronami na obrazy o treści religijnej dotarł ze sztuki ruskiej"[58]. Ta kwestia nie wydaje się dziś jednak tak jedno-

---

[52] P. Borek, *Kamieniec Podolski w świetle przekazów diariuszowo-pamiętnikarskich XVII w.*, [w:] *Kamieniec Podolski. Studia z dziejów miasta i regionu*, red. F. Kiryk 1, Kraków 2000, s. 178.

[53] J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego w protestancko-katolickiej dyskusji na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku*, [w:] *Sztuka ziem wschodnich XVI-XVIII wieku*, red. J. Lileyko, Lublin 2000, s. 273.

[54] Ibidem, s. 277.

[55] Ibidem, s. 278.

[56] M. Kamiński, *Wiadomości o cudownym obrazie*…, s. 15.

[57] *Starodruk »Wielkimi wsławiona cudami« opisujący dzieje cudownego obrazu Matki Boskiej z Szamotuł*, oprac. K. Jodłowski, „Ochrona Zabytków" 3 (1999).

[58] I. Rolska-Boruch, *Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w metalowej sukience w kościele parafialnym*

znaczna. Wypadki okrywania ikon w okresie nowożytnym, zwłaszcza dodawania koron, a przede wszystkim ofiarowywania wotów wskazują raczej drogę odwrotną – naśladowanie praktyki zachodniej. Oczywiste, że zwyczaj przykrywania całego obrazu pasami za złota czy srebra, ewentualnie sporządzanie całego okrycia w formie jednego odlewu ma dawną tradycję na Wschodzie, a świadectwem tego są choćby ikony Marii Psychosotrii z rejonu Ochrydy (wieki XII–XIII) czy masowo kryte okładami srebrnymi ikony nowogrodzkie, a następnie moskiewskie w wiekach XV–XVI. Do wspomnianych elementów należą niewątpliwie sukienki tzw. „auszpurskie", czyli wykonane w pracowniach złotniczych Augsburga. Świadectw „auszpurskiej roboty" jest wiele, na przykład w związku z obrazem Matki Boskiej z Jezusem w Międzyrzeczu Ostrogskim, przechowywanej dawniej w klasztorze franciszkanów:

> Obraz Cudowny Panny Przenayświętszy iako naypiękniey y wspaniało Auszpurską robotą wysoko trybowaną, bogato y dostatnie złocistą robotą złotniczą, kleynotami podług Regestru kościelnego specyfikowanemi wystawił y doskonale zrobył"[59].

Podobnie też ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem w cerkwi hrubieszowskiej p.w. św. Mikołaja nosiła w wieku XVIII srebrną sukienkę „iak wielki Obraz w Korpusie Aszpursko roboto robiona, y pod nogami Nayświętszey Panny Kamień Srebrny"[60]. Szatę Marii na ikonie międzyrzeckiej miały zdobić promienie i „ramy" z naniesionymi herbami księcia Zasławskiego-Ostrogskiego, wojewody krakowskiego, z perłami i łańcuchami oraz klejnotami podarowanymi przez fundatora. Pieczołowicie wymieniono szafir „y dwa insze dyamenty" do korony Marii, „na pierś turkus wielki y wspaniały cudny y w serce dyament rzezany". W „naczółek" Pana Jezusa przeznaczono trzy rubiny tureckie wielkie w tabliczce i dwa diamenty. Niezachowana sukienka była dziełem złotnika krakowskiego Jana Uzewskiego, ściągniętego ze stolicy w celu świadczenia usług dla wojewody czernichowskiego. W tym wypadku obraz zmienił właściciela i po roku 1866 znalazł się w cerkwi prawosławnej, a obecna sukienka z trzeciej ćwierci wieku XVIII nosi ślady interwencji polegającej na wpisaniu w pola obok głów Marii i Jezusa greckich hierogramów.

Wiadomo, że w pracowni gdańskiej między rokiem1771 a 1779 wykonana została przez Chrystiana von Hausen „bizantyńska" ryza dla ikony Matki Boskiej w cerkwi w Grodzisku[61]. Z kolei o okolicznościach sporządzenia sukienki na ikonę Matki Boskiej

---

w Kijanach, „Roczniki Humanistyczne" 41 (1993), z. 4, s. 138; M. Skrudlik, *Cudowny obraz Matki Boskiej Świętogórskiej*, Gostyń 1936, s. 31.

[59] Dokument datowany 15 XII 1677, Wilno, Biblioteka Uniwersytecka, rkps sygn, F.4–36467 (A.3862), Inwentarze kościołów i klasztorów franciszkańskich 1665–1676, k. 9 (cyt. [za:] M. Kałamajska-Saeed, *Krakowski złotnik w Międzyrzeczu Ostrogskim*, [w:] *Sztuka Kresów Wschodnich. Materiały sesji naukowej. Kraków, marzec 1994*, red. J. K. Ostrowski, Kraków 1994, s. 133).

[60] Cyt. [za:] P. Sygowski, *Hrubieszowskie ikony Matki Boskiej »Świętokrzyskiej« i św. Mikołaja na tle dziejów malarstwa ikonowego diecezji chełmskich Kościoła wschodniego*, [w:] *»Do piękna nadprzyrodzonego«. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnejod X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, grekokatolickiego*, t. 1: *Referaty*, red. K. Mart, Chełm 2003, s. 307.

[61] M. Kałamajska-Saeed, *Obraz czy ikona*…, s. 164, il. 5.

w Szamotułach wiadomo z opisu Józefa Łukaszewicza, który podał, iż w roku 1699 zlecono Michałowi Meissnerowi, złotnikowi poznańskiemu, wykonanie sukienki srebrnej na obraz cudowny Najświętszej Panny, do czego posłużyć miały następujące przedmioty:

> […] wotow różnych 226, pasy, laskę, numizmatów różnych 83, krzyżyków 67, paciorków 96, medalików 7, łańcuszków 3, angusków 12, czapraczki 2, osóbek 3, książeczkę 1, łubków 38, koronki złote, kwiat blachmatowy 1, portugał na łańcuszku złotym ze złota węgierskiego wyrażający osobę Jana Kazimierza, wartający 230 tynfów, bindę pozłocistą, pukielków 3, spinki do kontusza, perły itd.[62].

Jak widać, sukienka należała do zamówień drogich, wymagających od parafii bądź sponsora dużych nakładów, znacznych wyrzeczeń i poświęcenia innych, gotowych już przedmiotów.

Znamienny dla klimatu Rzeczypospolitej jest fakt, że na przykład ikona Matki Boskiej Sokalskiej, która miała być malowana jeszcze w XIV wieku na wzór Hodegetrii z Częstochowy, stała się w ciągu kolejnych stuleci obiektem kultu obu obrządków, otaczana opieką przez zakon bernardynów od 1599 roku, a w 1724 koronowana koronami papieskimi[63]. Od tego czasu tworzono zbarokizowane i zarazem zlatynizowane kopie cudownego wizerunku, z których jedna przeszła z rąk zakonnicy do unickiej cerkwi w Siemionach, gdzie umieszczono ją w barokowym ołtarzu pod suknią wykonaną na modłę bizantyńską przez gdańskiego, protestanckiego zapewne, złotnika, na zamówienie katolickich kolatorów[64]. Jak przypomniała Kałamajska-Saeed taka praktyka była codziennością w Rzeczypospolitej po wiek XIX, który przyniósł głębokie podziały podsycane przez zaborcę.

Ikony moskiewskie

Osobnym zjawiskiem, jak dotąd nie dostrzeganym szerzej, był proceder pozyskiwania ikon moskiewskich w trakcie wojen z Moskwą w pierwszej połowie wieku XVII. Praktyka ta wyłania się stopniowo na gruncie publikowanych pamiętników uczestników tych wojen, jak i inwentarzy kościelnych wskazujących na obecność *imagines Moscovitae* w pierwszej połowie wieku XVII. Znaczenie wizerunków, zwłaszcza maryjnych, było nie do przecenienia, o czym świadczy wiele wzmianek dotyczących poczynań Dymitra Samozwańca, który manifestując przed Rosjanami przywiązanie do wiary prawosławnej, polecił w 1605 roku przywieźć z Kurska do Putywla słynącą cudami ikonę Matki Boskiej[65]. Ilekroć Samozwaniec wjeżdżał uroczyście do miast ruskich, mieszkańcy witali go wynosząc księgi liturgiczne, chorągwie i ikony[66], które z reguły były oprawne w złoto i drogie kamienie; władca całował je na znak szacunku.

[62] J. Kołaczkowski, *Wiadomości tyczące się przemysłu i sztuki w dawnej Polsce*, Kraków 1888, s. 709–710.
[63] M. Kałamajska-Saeed, *Obraz czy ikona*…, s. 163–164.
[64] Ibidem, s. 165.
[65] D. Czerska, *Dymitr Samozwaniec*, Wrocław 1995 (wyd. 2 – 2004), s. 76.
[66] Ibidem, s. 88.

Jak przypomniał Henryk Wisner, Piotr Sapieha z żalem notował, że w okresie od 3 października 1608 do 22 stycznia 1610 „nie jedyny monaster, jedyna cerkiew, która stała się celem ataku"; przykładem – splądrowany monaster św. Pafnucego w Borowsku. Podobnie ubolewał Stanisław Żółkiewski, gdy w środę wielkanocną 30 kwietnia 1611 roku moskiewska stolica spłonęła z nieopisaną szkodą, „gdyż dostatnie i bogate to miasto było"[67]. W swoich pamiętnikach hetman zanotował, że zwłaszcza jedna dzielnica Moskwy, Kitajgorod, została podczas tumultu złupiona przez hultajstwo, które nie oszczędziło świątyń, w tym szczególnie poważanej cerkwi św. Trójcy. Daremnie pierwszy komendant Kremla, Aleksander Gosiewski, będzie starał się powściągać swoich żołnierzy:

> Kiedy jeden z nich po pijanemu strzelił do prawosławnej ikony Matki Boskiej, dowódca kazał mu odrąbać ręce i nogi, kadłub zaś spalić żywcem na miejscu świętokradztwa. Innego, który spoliczkował popa, Gosiewski chciał ukarać śmiercią; za wstawiennictwem patriarchy poprzestano na obcięciu winowajcy prawego ramienia [1611][68].

Dobrą ilustracją losów ówczesnych dzieł mogą być dzieje obrazów z kręgu rodziny Petrycych, zwłaszcza ikona związana najpewniej z Sebastianem Petrycym (czego dowodziłby herb umieszczony na jej oprawie), członkiem orszaku poselskiego Zygmunta III, filozofem, lekarzem i poetą, będącym przez pewien czas profesorem Akademii Krakowskiej, z której odszedł w roku 1590, by na początku XVII wieku objąć stanowisko lekarza nadwornego biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego. Właśnie z Petrycym niewątpliwie związana jest siedemnastowieczna ikona w Kowalowicach w pobliżu Olkusza, pochodzenia środkoworuskiego, przykryta okładem z herbem Syrokomla oraz herbem Akademii Krakowskiej[69]. W rozmowie z prof. Tadeuszem Chrzanowskim ustaliliśmy, że jej proweniencji należałoby szukać w Moskwie i w okolicznościach towarzyszących dymitriadom. Biografia Petrycego przypomniana przez ks. Jana Wolnego jest sama w sobie frapująca: otóż Sebastian, uzyskawszy tytuł bakałarza, w roku 1573 nieoczekiwanie przerwał studia i rozpoczął pracę nauczyciela w Olkuszu[70]. Zdobywając kolejne stopnie uniwersyteckie, kontynuował naukę w Italii, a po powrocie został w roku 1603 lekarzem biskupa Maciejowskiego. W latach 1606–1607 przebywał w Wielkim Księstwie Moskiewskim, uczestnicząc w uroczystościach zaślubin Maryny Mniszchówny z Dymitrem Samozwańcem. Ocalały z uwięzienia, dorobił się znacznego majątku i fundował studia studentom z Pilzna, rodzinnej miejscowości. Zatem można z grubsza przyjąć, że ikona znalazła się w rękach Petrycego w trakcie jego pobytu w Moskwie. Trzeba zarazem zawsze pytać, czy zainteresowany tym rodzajem malarstwa szlachcic mógł poprzestać na jednej tylko ikonie. I już tylko zabawnym przypadkiem jest błędne określenie tego zabytku przez niemieckich inwentaryzatorów: „Maria von Czenstochau"[71].

---

[67] H. Wisner, *Król i car. Rzeczpospolita i Moskwa w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1995, s. 68.

[68] J. Tazbir, *Polacy na Kremlu i inne historyje*, Warszawa 2005, s. 12.

[69] T. Chrzanowski, *»Uniwersytecka« ikona w Kowalowicach*, [w:] *Ars Graeca – ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej-Bryzek*, kom. red. W. Bałus i in., Kraków 2001, s. 331–338.

[70] J. Wolny, *Lista obrazów w kościele parafialnym w Siemoni z drugiej połowy XVII wieku*, „Folia Historica Cracoviensia" 4–5 (1997–1998), s. 172.

[71] *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 7: *Województwo opolskie*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, z. 7:

W siedemnastowiecznym wykazie obrazów kościoła w Siemoni w dekanacie bytomsko-siewierskim znalazła się charakterystyczna wzmianka: „Obrazek mały Annunciationis B. Marię moskiewskiej robotý malowania nad szafeczką, gdzie olea sacra przýbýtý”[72]. Uwaga o rodowodzie artystycznym została podana tylko w odniesieniu do tego obrazu na ponad dwadzieścia wymienionych, stąd nie wiadomo, czy z podobnego źródła nie pochodziły obrazy „dwa iednakowe” opisane jako pierwsze „staroświecką robotą malowane, podługowate”, a ilustrujące wprowadzenie do Raju oraz wyprowadzenie „e Limbo” przez Chrystusa Pana. Brak tu też nazwiska fundatora, którego w wypadku innych dzieł często wymieniano. Ogólnie wymieniono „szlachetną” Zofię Nawalską innym razem plebana Franciszka Petrycego (zm. 1690).

Wspomniany ks. Wolny podał, iż syn Sebastiana, Jan Innocenty Petrycy (zm. 1641), odziedziczył po ojcu m.in. wieś Siemona w Księstwie Siewierskim oraz kolekcję obrazów. Z kolei najmłodszy syn Innocentego, Franciszek Bernard, podobnie jak ojciec i dziad, studiował w Akademii Krakowskiej; w roku 1652 uzyskał tytuł *magister artium*, a następnie, po krótkim okresie wykładów, wybrał stan duchowy, zostając plebanem w Siemoni, podległej jako patronom i kolatorom jego rodzeństwu: Janowi, Szymonowi i Katarzynie. Ks. Wolny wskazał zatem na źródła bogatej kolekcji obrazów na plebanii, opisanej według zaleceń biskupa Maciejowskiego, z których żaden, niestety, nie zachował się do czasów obecnych. W tym świetle zrozumiałe też się staje, skąd na plebanii śląskiej parafii wziął się obraz malowany na sposób moskiewski. Sebastian Petrycy, dziad plebana, będąc w Moskwie dłuższy czas, mógł uzyskać więcej aniżeli tylko jedną ikonę. Natomiast okład mógł dodać wnuk Bernard, związany z Akademią, co odpowiadałoby datowaniu okładu na drugą połowę wieku XVII. Byłoby to zgodne z ówczesną praktyką szlachecką, polegającą na podkreślaniu przynależności rodowej dziedziczonych dzieł sztuki (podobne zjawisko miało miejsce wśród patrycjatu gdańskiego: jak pisała Katarzyna Cieślak, po nobilitacji lub jej potwierdzeniu do epitafiów gdańskich domalowywano często herby[73]).

Można oczywiście zastanawiać się nad sposobem nabycia obrazów, ale brak na ten temat jakichkolwiek wzmianek. Dość że Petrycy cenił prawdopodobnie ten rodzaj malarstwa, skoro ikona z Kowalowic zyskała tak wyjątkową emblematykę na sukience w postaci godła Akademii Krakowskiej. Kolejna zatem nieduża ikona, odnotowana w kontekście rodu Petrycych, którą przechowywano nad szafką z olejami świętymi, mogłaby wskazywać na większą kolekcję ikon moskiewskich, które należałoby łączyć z Sebastianem Petrycym.

Trudno przesądzić, czy tego właśnie Petrycego miał na myśli Tadeusz Jaroszyński, autor jednego z najstarszych polskich szkiców literackich na temat początków malarstwa polskiego, wydanego w roku 1905, gdy pisał, iż Doktor Petrycy, pisarz z XVII wieku ganił „zbytek, jaki się wkrada między mieszczaństwo”, radząc, „ażeby zamiast Wener,

Powiat namysłowski, oprac. I. Galicka, H. Sygietyńska, Warszawa 1965, s. 19, il. 109; *Die Bau- und Kunstdenkmaler des kreises Namslau*, oprac. K. Degen i in., Breslau 1939, s. 99.

[72] J. Wolny, *Lista obrazów*…, s. 174, poz. 10.

[73] K. Cieślak, *Epitafia obrazowe w Gdańsku (XV–XVII w.)*, Wrocław 1993.

Jowiszów, Wulkanów itd. wieszać na ścianach obrazy religijne jak Matki Boskiej z Dziecięciem, Chrystusa Pana, lub Św. Jerzego, dla pobudki ku nabożeństwu"[74]. Zwraca tu uwagę zwłaszcza wybór św. Jerzego, popularnego przede wszystkim na Rusi.

* * *

Pragnieniem moim jest, by powyższe rozważania mogły przyczynić się do większego zrozumienia roli ikony jako szczególnie traktowanego obrazu kultowego w przestrzeni świątyni katolickiej w Polsce, co, w moim mniemaniu, można uznać za rodzaj szerszej fascynacji dziełami wschodnimi, traktowanymi z rewerencją przez wiernych lub przynajmniej wyróżnianymi, a czego świadectwo odnajdujemy w kronikach, inwentarzach i wizytacjach kościelnych. Na rozważenie czeka problem, czy te fascynacje można wyraźniej odróżnić – jako rodzaj szczególnej dewocji (afektacji) skierowanej ku dziełom cerkiewnym, nasyconym jakimś wyjątkowym pierwiastkiem sakralnym – od kultu otaczającego dzieła „zachodniej" proweniencji. Tymczasem uprawnione wydaje mi się włączenie tych rozważań do nurtu badań prowadzonych nad polskimi przejawami zjawiska określanego mianem filhellenizmu, ograniczanego z reguły jedynie do sympatii i postaw progreckich XIX wieku.

Icons in Roman Catholic Churches in the Former Polish Republic

The former Polish Republic seems to be an area particularly predestined to investigations of the cult of icons in Roman Catholic churches. Eastern cult icons were well received, and coexisting with Rus favoured their adaptation, and the patronage of Władysław Jagiełło created conditions for placing Orthodox frescos in important Catholic churches, which was treated with reverence also in modern times. Therefore, the question arises of the source of this fascination and how it was manifested. From the beginnings of the Polish state we have come across evidence of Byzantine and Ruthenian imports, particularly intense during the contacts of the Piast and Rurik dynasties in the period from the 11th to the 13th century. The investigation results of the last decades, particularly archaeological studies, indicate multiple-plane infiltration of the entire country with various imports of Orthodox art, which may also have come here in a roundabout way, through the Ottonian Empire or Italy. With respect to both medieval and modern paintings, the role of the literary topos in the preservation of their position and cult deserves special attention. Its significance regarding the oldest icons known from the early Christian letters was described by E. Kitzinger and G. B. Ladner. This article describes examples of icons fulfilling the postulates present in particular toposes. The image of Our Lady of Częstochowa in particular can be treated as the one which fulfils practically all the requirements. A painting worthy of cult had to be created in miraculous conditions, then be found in an unusual manner such as being fished out from water, found on a tree, or saved miraculously from fire. Another regularity was the necessity to leave the painting in the place of cult – the frequent topos of an icon which could not be transported through or away from a particular town. Almost immediately, the revealed icon proved its uniqueness with blessings received by the local community. Then, the cult was

[74] T. Jaroszyński, *Zaranie malarstwa polskiego. Szkic do historyi*, Warszawa 1905, s. 7.

recognised by followers of various faiths, as well as by successive monarchs. Apart from the role of a dispenser of miraculous recoveries, the icon was considered to be a shield protecting the town, its environs, or the nation. These icons had to be decorated in an appropriate way, and some of them were even crowned with papal crowns. A separate phenomenon, which has not been noticed in a wider context so far, and which deserves further and more in-depth investigation, was the practice of acquiring Moscow icons during the wars with Muscovy in the first half of the 17th century.

Οι ιερές εικόνες στις ρωμαιοκαθολικές εκκλησίες της πολωνο-λιθουανικής Κοινοπολιτείας

Φαίνεται ότι ο χώρος της παλαιάς πολωνο-λιθουανικής Κοινοπολιτείας είναι ιδιαιτέρως προορισμένος για την έρευνα της λατρείας των ιερών ορθόδοξων εικόνων στις ρωμαιοκαθολικές εκκλησίες. Εδώ οι ανατολικές λατρευτικές ορθόδοξες εικόνες πάντοτε ήταν αντικείμενα σεβασμού, ιδιαίτερα δε, η συνύπαρξη με τους Ρώσους συντελούσε στην αποδοχή των ορθόδοξων εικόνων και η βοήθεια του βασιλιά Władysław Jagiełło δημιούργησε την ευκαιρία να γεμίσουν σημαντικές ρωμαιοκαθολικές εκκλησίες και από ορθόδοξες αγιογραφίες, οι οποίες ήταν σε εκτίμηση συνεχώς και μέχρι τα νεώτερα χρόνια. Αξίζει συνεπώς να τεθεί το ερώτημα για τις πηγές αυτής της τάσης και για τους τρόπους πραγματοποίησής της. Από τις ίδιες τις αρχές της πολιτειακής κατάστασης της Πολωνίας συναντάμε τεκμήρια βυζαντινής και ρώσικης εισαγωγής εικόνων ιδιαίτερα έντονα, κατά την περίοδο της πολωνικής δυναστείας των Piast και της ρωσικής δυναστείας των Rurykowicz το ΙΑ' ως τον ΙΓ' αιώνα. Αποτελέσματα, ιδίως αρχαιολογικών μελετών των τελευταίων δεκαετιών, δείχνουν την επίδραση σε όλη τη χώρα από την εισαγωγή της ορθοδόξου τέχνης σε διάφορα επίπεδα. Η εισαγωγή αυτή μπορεί να έφτασε στην Πολωνία και μέσω της Αυτοκρατορίας των Otton ή της Ιταλίας. Η αναφορά στα μεσαιωνικά και νεώτερα έργα ζωγραφικής προσελκύει την προσοχή στο ρόλο, τον οποίο έπαιξε η λογοτεχνία στην υποστήριξη της κατάστασης και της λατρείας ιερών ορθόδοξων εικόνων. Το γεγονός αυτό, ιδιαίτερα σε αναφορά στις παλαιοχριστιανικές εικόνες μελετήθηκε από τον Kitzinger και τον G. B. Ladner. Η ίδια η εικόνα της «Παναγίας της Jasna Góra» μπορεί ιδιαίτερα να θεωρηθεί ότι συγκεντρώνει σχεδόν όλα τα μοτίβα. Μια εικονα θεωρούμενη άξια να λατρεύεται έπρεπε να δημιουργηθεί κάτω από θαυμαστές περιστάσεις, έπρεπε μετέπειτα να φανερωθεί κάτω από υπερφυσικές συνθήκες βγαλμένη από τα νερά, και όταν τελικά βρέθηκε πάνω σε ένα δένδρο ή όταν μυστηριωδώς σώθηκε από την πυρκαγιά. Η εικόνα κατά τα γνωστά πλέον στερεότυπα παραμένει στον τόπο της λατρείας – συχνά επαναλαμβάνεται το μοτίβο της εικόνας, η οποία δεν είναι δυνατό να μεταφερθεί σε συγκεκριμένη τοποθεσία. Η εικόνα σχεδόν αμέσως επιβεβαίωνε την μοναδικότητά της 'έμπρακτα' για τη ντόπια κοινότητα και η λατρεία της ήταν αποδεκτή από αλλόδοξους αλλα και από τους μονάρχες. Εκτός από το ρόλο του χορηγού θεραπείας μέσω θαυμάτων θεωρούνταν και ασπίδα, η οποία προστάτευε την πόλη, την περιοχή και το κράτος. Οι εικόνες έπρεπε να είναι κατάλληλα στολισμένες, μερικές από αυτές στεφανώθηκαν με παπικές κορόνες. Ξεχωριστό φαινόμενο σχεδόν απαρατήρητο ίσαμε τώρα ήταν η διαδικασία απόκτησης εικόνων από την Μόσχα κατά τη διάρκεια των πολωνορωσικών πολέμων στο πρώτο ήμισυ του ΙΖ' αιώνα. Το φαινόμενο αυτό δικαιωματικά αξίζει ξεχωριστή και ευρύτερη μελέτη.

MAŁGORZATA BOROWSKA

Korais a sprawa polska

> Oczy wszystkich utkwione były we mnie; kilku podeszło nawet bliżej, żeby się przekonać naocznie, czy Grek wygląda tak, jak inni ludzie. Krótko mówiąc, oglądano mnie z podobnym zainteresowaniem, jakie budzi dzikie zwierzę, pokazywane na jarmarkach[1].

Tak Korais opisywał w 1793 roku znajomemu uczonemu francuskiemu, Szymonowi Chardon de la Rochette, swoje wystąpienie na Zgromadzeniu podczas starań o pozwolenie na wyjazd z Paryża. Kiedy w czterdzieści lat potem umierał w Paryżu 26 marca roku 1833, Europejczycy przypomnieli sobie, jak wygląda Grek. Opadła już fala entuzjastycznego filhellenizmu, moda *à la grecque* miała się ku końcowi, powstańcy greccy zadomowili się na kartach historii i literatury europejskiej. W istniejącej już od kilku lat na mapach Europy Grecji obejmował rządy jej pierwszy król, Bawarczyk Oton.

Adamandios Korais, obdarzony przez potomnych mianem „Nauczyciela Narodu", prekursor odrodzenia świadomości narodowej Greków, prawodawca języka nowogreckiego, zwolennik tolerancji religijnej i obrońca praw człowieka, odegrał wybitną rolę w kształtowaniu atmosfery życzliwej Grekom, zwłaszcza w środowisku intelektualistów Paryża, gdzie spędził czterdzieści pięć lat życia.

Urodził się w roku 1748 w Smyrnie, w wywodzącej się z wyspy Chios rodzinie kupieckiej o pewnych tradycjach intelektualnych. Po dziadku ze strony matki, Adamandiosie Risiosie, odziedziczył sporą bibliotekę i aspiracje intelektualne, których – jak uważał – nie mógł rozwijać w rodzinnym mieście. Jakkolwiek z listów Koraisa wyłania się tendencyjny obraz Smyrny jako prowincjonalnego „poturczonego" miasta, które dorastającemu chłopcu wydawało się barbarzyńskim więzieniem, w owym czasie była

[1] List pisany po francusku, przekład własny. Korespondencję Koraisa cytuję w tłumaczeniu, które przygotowuję wraz ze studentami filologii nowogreckiej Uniwersytetu Warszawskiego do serii Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, wg wydania greckiego: Α. Κοραής, *Αλληλογραφία* [Korespondencja], red. Κ.Θ. Δημαράς, Α. Αγγέλου, Αι. Κουμαριανού, Ε.Ν. Φραγκίσκος [K.T. Dimaras, A. Angelu, E. Kumarianu, E.N. Frankiskos], t. 1: 1774–1798, Αθήνα 1964; t. 2: 1799–1809, Αθήνα 1966. Przytoczony fragment pochodzi z listu z 29 VIII 1793 (t. 1, nr 104).

ona ważnym wieloetnicznym ośrodkiem handlowym cesarstwa osmańskiego. Zamożne rodziny kupieckie utrzymywały kontakty handlowe ze wszystkimi ważniejszymi ośrodkami w Europie (na przykład. firma Koraisów miała przedstawicielstwo w Amsterdamie). W każdym większym mieście można było spotkać znajomych Greków. Tradycje bizantyńskie, sięgające epoki hellenistycznej i rzymskiej, mieszały się w Smyrnie swobodnie z wpływami tureckimi i wschodnimi oraz naleciałościami kultury zachodniej.

Na formację intelektualną Koraisa najważniejszy wpływ miał niderlandzki pastor Bernard Keun (1733–1801), który w zamian za lekcje współczesnej greki uczył Koraisa łaciny i zachęcał do lektury klasyków antycznych.

> Nie zawdzięczam mu jedynie wykształcenia, ale wręcz ocalenie życia. Bo to, żem nie stał się ofiarą melancholii, która dręczy mnie przez tyle lat, to dzięki niemu; on bowiem osładzał mi absynt mojego smutku miodem przemądrych rad i zachęt. Ileż to razy, gdym już gotów był upaść pod ciężarem beznadziei, on mnie podnosił i podtrzymywał? Ileż to razy, gdym już gotów był runąć w otchłań rozpaczy, on mnie powstrzymywał? Ileż to razy? Lecz jakże wyliczyć niezliczone wobec mnie dobrodziejstwa tego człowieka?
>
> (15 VI 1783; t. 1, nr 11)

W wieku dwudziestu trzech lat Korais wyjechał do Amsterdamu jako przedstawiciel handlowy firmy ojca. Jeśli wierzyć zapiskom w listach jego kolegi, zatrudnionego w tej samej firmie, tego wychowanka tradycyjnej rodziny prawosławnej i poddanego sułtana całkowicie pochłonęły rozrywki i uciechy życia, jakim oddawała się ówczesna zamożna młodzież. A jednak, wbrew portretowi utracjusza namalowanemu przez zazdrosnego współpracownika, Korais znalazł czas na intensywne studia i naukę trzech języków (holenderskiego, hebrajskiego i hiszpańskiego). Kariera w handlu go nie pociągała i w 1774 roku został zmuszony do powrotu do Smyrny po bankructwie filii holenderskiej[2].

Dopiero w roku 1784, w wieku trzydziestu sześciu lat wyrwał się wreszcie, tym razem na zawsze, ze znienawidzonej Smyrny, by rozpocząć w Montpellier studia medyczne. Walianatos ma niewątpliwie słuszność, twierdząc, że Korais, niezainteresowany karierą kupiecką, wybrał studia medyczne jedynie dla uzyskania „względnej wolności", gdyby okoliczności zmusiły go do powrotu pod panowanie sułtana[3]. Wprawdzie ukończył studia *summa cum laude*, nigdy jednak nie podjął praktyki lekarskiej[4]. Studiować przyszło mu za cenę ogromnych wyrzeczeń. Jego sytuacja życiowa zmieniła się radykalnie: rodzice go odumarli, ojcowska firma upadła, dom strawił pożar. Korais pozostał całkowicie bez środków do życia i utrzymywać się musiał z doraźnych tłumaczeń. Przez całe życie borykał się z nędzą, zdarzało się, że nie dojadał. Żył w ciągłej obawie, że nędza zmusi go do powrotu do Smyrny, stając się przyczyną klęski jego misji życiowej – podniesienia z upadku rodaków przez stworzenie dla nich nowoczesnej edukacji oraz odpowiedniego jej narzędzia – rozwiniętego i „oczyszczonego" z barbarzyńskich skażeń

[2] Por. J.B. Slot, *Commercial Activities of Korais in Amsterdam*, „Ο Ερανιστής" [„O Eranistis"] 16 (1980–1981), s. 55–139.

[3] E.G. Walianatos (Vallianatos): *From Graikos to Hellene. Adamantios Koraes and the Greek Revolution*, Ateny 1987.

[4] Korais napisał dwie rozprawy: *Pyretologiae synopsis* (1786) oraz *Medicus hippocraticus* (1787).

języka. Warunki życiowe spowodowały też, że nie udzielał się towarzysko, tak jak można było tego oczekiwać. Obracał się w wąskim, lecz wybranym gronie uczonych filologów, gdzie szybko wyrobił sobie reputację znakomitego znawcy greki starożytnej i wydawcy tekstów antycznych o niezrównanej akrybii. Korespondował z najwybitniejszymi osobistościami całej ówczesnej *Europa litteraria*, uczonymi, artystami, politykami.

Pierwsze miesiące pobytu w Paryżu spełniły wszelkie jego oczekiwania. Znalazł się w „nowych Atenach" i z tym większą goryczą ubolewał nad „zniewolonymi" Grekami, którzy zapomnieli, co znaczy być wolnym.

> Tak więc od 24 maja przebywam oto we wspaniałym mieście Paryżu, siedzibie wszelkich sztuk i nauk, w Nowych Atenach. Wystaw sobie miasto większe od Konstantynopola, miasto, w którym żyje osiemset tysięcy ludzi, z mnóstwem akademii i bibliotek publicznych, z nauką i sztuką doprowadzonymi do szczytu doskonałości, gdzie wszędzie natknąć się można na uczone osoby – na placach, na targach, w kawiarniach. Usłyszysz tu wszelkie nowiny zarówno ze świata polityki, jak i ze świata filologii, znajdziesz czasopisma i dzienniki niemieckie, angielskie, francuskie – krótko mówiąc – we wszystkich językach. Pomyśl tylko, mówię Ci, o wszystkich tych placach i ulicach miasta tak gwarnych, jak nasze smyrneńskie Tristraton[5] w niedzielę rano, kiedy to z dwóch kościołów naraz wylewają się ludzie; dodaj do tego tłumy przechodniów i drugie tyle w powozach, mknących tu i tam z taką prędkością, że z trudem unikasz przejechania! Taki to jest ów Paryż, przyjacielu.
>
> Wszystko to zdumiewa każdego, ale dla Greka, który wie, że przed dwoma tysiącami lat jego przodkowie w Atenach doszli to takiego samego (a może i wyższego) stopnia mądrości, zdumienie miesza się też z melancholią. A kiedy jeszcze pomyśli, że wszystkie te dobra Grecja nie tylko utraciła, ale że na ich miejsce wlało się do niej tyle zła, że tam, gdzie panowały mądre prawa Solona (którego imię, przyjacielu, słyszałem tutaj wypowiadane z rodzajem uwielbienia przez oświeconych ludzi) włada dziś ignorancja, zło, przemoc, siła, bezczelność i brak wstydu tak, że miast Miltiadów i Temistoklów, których dziś jeszcze podziwia Europa, rządzą nami – gorze! – no kto? – już to byle tragarzyny i poganiacze mułów, już to nędzne klechy – półbarbarzyńcy, gorsi jeszcze od wszelkich obcych despotów, ponieważ tamtych, niczym wilków, można się ustrzec, ale przed tymi w skórze owieczek, jakże uciec? Powiadam Ci, kiedy ów nieszczęsny Grek, widząc to wszystko, pomyśli o przeszłości, melancholia przemienia się w gniew i rozpacz!
>
> (15 IX 1788; t. 1, nr 30)

W niecały rok po osiedleniu się w stolicy Francji Korais z okna mieszkania, które udostępnili mu znajomi francuscy, na własne oczy obserwował szturm tłumu na mury Bastylii. Na ulicach mijał grupy kobiet niosących nadziane na piki głowy zamordowanych arystokratów. Podziwiał tłumy przemierzające ulice Paryża w kondukcie pogrzebowym Mirabeau, a potem towarzyszące uroczystym przenosinom/uroczystemu przeniesieniu trumny Woltera. Dzielił wraz z Francuzami trudności życia codziennego, zagrożenia, głód, panikę wywoływaną ustawicznymi plotkami. Był naocznym świadkiem zdobycia Tuileriów oraz procesu i egzekucji króla. Entuzjastyczny początkowo stosunek Koraisa do rewolucji symbolizującej w jego oczach sprawiedliwość dziejową, bunt rozumu przeciw niewoli i poniżeniu człowieka, odrodzenie ideałów starożytnych Hellenów, uległ głębokiej zmianie. Pod wpływem szturmu na Tuilerie i krwawych rozruchów zapowiadających epokę terroru pisał do swego bliskiego przyjaciela ze Smyrny, Dimitrisa Lotosa:

[5] Tristraton – dosł. 'rozdroże', niewielki plac w centrum Smyrny, w pobliżu którego znajdowały się dwa główne kościoły miasta: metropolitalny św. Fotyny i św. Jerzego.

> Jestem zapalonym miłośnikiem wolności, ale miłuję też, przyjacielu, sprawiedliwość. Wolność bez sprawiedliwości to czysta grabież. Gdybym zobaczył, że memu przysięgłemu wrogowi dzieje się krzywda, żadne siły nieba i ziemi nie powstrzymałyby mnie od przyjścia mu z pomocą.
>
> (25 VI 1792; t. 1, nr 65)

To dzięki obszernym listom, jakie zachował Dimitris Lotos (ok. 1733–po 1811?), pełniący urząd pierwszego psalmisty (Protopsałta) w smyrneńskim kościele metropolitalnym, znamy szczegóły pierwszych lat pobytu Koraisa w Paryżu. Od samego Lotosa Korais wiedział, że listy jego czytane będą nieomal publicznie, że na nowiny czekają niecierpliwie żądni wieści ze świata rodacy, pełni podziwu dla erudycji i mądrości ich uczonego krajana. Dla zaspokojenia ciekawości przyjaciela i ziomków sporządzał zatem wyciągi z prasy francuskiej, a chętniej jeszcze angielskiej, którą wertował w kawiarence, ilekroć mógł sobie pozwolić – a nie zdarzało się to często – na wydanie paru groszy na kawę.

Lotos sprawował nader zaszczytną, ale skromnie płatną funkcję kościelną Protopsałty katedry smyrneńskiej, co raczej nie zapewniało mu wysokiego poziomu życia, a ponadto miał nieszczęście narazić się zwierzchnikowi i został pozbawiony stanowiska, był jednak spokrewniony ze znakomitą rodziną smyrneńską Bachatorisów i z tej racji, a także dzięki funkcji kościelnej obracał się w najlepszym towarzystwie. Pisząc w 1791 roku do Villoisona[6] Korais wspomina, że doszła go ze Smyrny smutna wiadomość o śmierci pięcioletniego synka Lotosa, ofiary zarazy. Nie była to jedyna tragedia w rodzinie Protopsałty. W 1810 roku Lotos skarży się Jakubowi Rotasowi, że na jego barki spadło po nagłej śmierci zięcia utrzymanie córki i jej siedmiorga dzieci – „w skrajnej nędzy i z ogromnymi długami". A przecież i on sam z wielu różnych przyczyn z trudem wiązał koniec z końcem. Wzmianki o parafii kościoła św. Fotyny sugerują, że Lotos mógł mieszkać w pobliżu tego kościoła, a jeśli tak w istocie było, przynajmniej trzykrotnie stawał się ofiarą pożaru. Wielki pożar strawił niemal całą dzielnicę frankońską (*Frangomachalas*) w 1763 i powtórnie, po trzęsieniu ziemi, w 1778 roku, kiedy to spłonął także rodzinny dom Koraisa. Z kolei w roku 1797 pożar spowodowany przez Turków spopielił sporą część dzielnic chrześcijańskich Smyrny.

Kilkakrotnie Lotos żali się Koraisowi na nieszczęścia, udręczające jego życie:

> Ja, mój przyjacielu, wielem zniósł, jak wiesz, cierpień z męstwem wielkim i cierpliwością podczas całego mego nieszczęsnego żywota – chorób, boleści, śmierci ukochanych dziatek, a nadto i trzy pożary, utraty mienia, kradzieże – i wciąż jeszcze doświadczam udręk rozlicznych...
>
> (15 XII 1808; t. 2 nr 432)

Korais tytułuje go wprawdzie nieco żartobliwie „Wasza Uczoność", nie przeszkadza mu to jednak czasami poprawiać styl i gramatykę. Zarazem w listach nie tylko sam Korais radzi się Lotosa co do znaczenia dialektalnych wyrazów i powiedzeń, a także terminologii muzycznej, ale i uczony Villoison prosi o informacje o realiach wschodnich.

[6] O przyjaźni z Villoisonem por. Ε.Ν. Φραγκίσκος, *Η φιλία Κοραή – Villoison και τα προβλήματα της*, „Ο Ερανιστής" [E. Frankiskos, Przyjaźń Korais – Villoison i jej problemy, „O Eranistis"] 1 (1963), s. 65–85 i 191–210.

Korpus listów do Lotosa pochodzi z lat od września 1782 do stycznia roku 1793[7]. Obszerna i regularna korespondencja urywa się nagle po liście ze stycznia 1793, w którym Korais – naoczny świadek – opisuje ścięcie króla Francji[8]. Ostatni krótki bilecik Lotosa pochodzi z roku 1808. Wysuwano różne przypuszczenia co do przyczyn tej nagłej korespondencyjnej „ciszy". Jest zupełnie możliwe, że część listów zaginęła. Ponadto Korais niewątpliwie musiał zachowywać coraz dalej posuniętą ostrożność. Był cudzoziemcem, już z tej tylko przyczyny podejrzanym dla władz. Niebawem, w marcu 1794 roku dowie się zapewne o zgilotynowaniu siostrzeńca osławionego Grekożercy, Korneliusza de Pauw, Jana Baptysty Klootza, którego podziwiał za jego hojną kontrybucję na rzecz rewolucji[9]. We wrześniu 1792 roku przeżył krwawą masakrę więźniów. Rozpoczynał się okres Terroru. Wolność na oczach Koraisa przeradzała się w nową tyranię. Został właściwie uwięziony w Paryżu, skończyło się marzenie wyjazdu do Anglii, ostoi demokracji i wolności.

> Żałuję, żem nie wyjechał do Anglii przed dwoma miesiącami, kiedy istniały jeszcze możliwości wyjazdu. Teraz nikomu nie pozwala się opuszczać Paryża; od wczoraj zaczęto rewidować domy prywatne w poszukiwaniu broni, pod pretekstem, że jest rzekomo potrzebna dla obrony ojczyzny, a naprawdę, jak sądzę, z obawy, a nuż wraz ze zbliżaniem się wrogów potajemni stronnicy króla ujawnią się nagle z bronią w ręku i nastąpi podwójna masakra; wewnętrzna – ze strony tych, którym nie podoba się to, co się dzieje, oraz zewnętrzna – ze strony nieprzyjaciela.
>
> (8 IX 1793; t.1, nr 78)

Paryżem, podobnie jak i całą Francją, wstrząsały rewolty głodującej biedoty; brakowało podstawowych produktów żywnościowych, nasilił się rozbój. Korais bał się wychodzić na ulicę.

> Zaiste, grożą nam, drogi Protopsałto, wielkie niebezpieczeństwa i powinienem skończyć ten list i wysłać Ci go, zanim przytrafi mi się coś złego. Jeśli, na moje nieszczęście, okaże się on moim ostatnim, nie zapominaj o mnie po mojej śmierci...
>
> (15 XI 1793; t. 1, nr 80)

---

[7] Część listów opublikowana została w 1838 r. w Paryżu w małym tomiku, którego subskrybentami byli zamożni Grecy ze Smyrny, Konstantynopola i Samos. O obrazie Francji w listach Koraisa zob. J. Bompaire, *Coray citoyen de Paris*, [w:] *Δημερο Κοραή 29 και 30 Απριλίου 1983. Προσέγγησις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραή* [Dwa dni poświęcone Koraisowi, 29 i 30 kwietnia 1983. Wprowadzenie do teorii języka, myśli i dzieła Koraisa], Αθήνα 1984.

[8] Por. *Αδαμαντίου Κοραή επιστολαί προς τον Πρωτοψάλτη* [Listy Adamandiosa Koraisa do Protopsałty], wyd. Λ. Βρανούσσης [L. Wranusis], Αθήνα 1959.

[9] „Nie potrafię Ci opisać radości, entuzjazmu i nieokiełznanego wprost zapału, jakie okazał cały naród na wieść o wojnie; niczego innego nigdzie nie słychać, tylko: »Wolność albo śmierć!«. Przedwczoraj, wczoraj i dzisiaj stawiło się mnóstwo różnych ludzi na Zgromadzeniu, przynosząc dobrowolne datki złota na potrzeby wojny, każdy na ile go stać. I to nie tylko Francuzi, ale i obcokrajowcy, od lat zasiedziali we Francji lub przybyli z zamiarem zamieszkania tu na stałe, odkąd zmienił się ustrój polityczny. Pewien Niemiec, nazwiskiem Klootz, człowiek pełen wiedzy i zapału, ale też nieco szalony (powiadają, że to siostrzeniec tego łotra Pawiusza, co to tak poniewierał Grekami w swoich pismach), ofiarował dobrowolną kontrybucję w wysokości 12 tysięcy liwrów francuskich" (25 VI 1792; t. I, nr 65).

Kilkakrotnie usilnie prosił przyjaciela, żeby palił jego listy zaraz po przeczytaniu. Upewniał się, czy aby okazyjni znajomi, podejmujący się ich dostarczenia, są godni zaufania. W następnych latach tematyka jego listów ogranicza się wyłącznie do zagadnień naukowych: analiz filologicznych, komentarzy do tekstów autorów antycznych, propozycji koniektur. Dalszy rozwój sytuacji politycznej we Francji musiał głęboko rozczarować tego gorącego zwolennika wolności jednostki i swobód obywatelskich i ostatecznie umocnić w nim przekonanie, droga wiodącą do wolności nie jest zbrojna walko, a tylko mozolne podnoszenie poziomu wykształcenia i wychowania moralnego narodu[10]. Na cóż bowiem przyda się wolność Grekom, nawet gdyby umieli ją sobie wywalczyć, jeśli nie potrafią z niej skorzystać? Tej sprawie – wychowaniu Greków do wolności – poświęcił się odtąd, wydając, dzięki nieustannym zabiegom u rodaków o datki, kolejne tomy stworzonej przez siebie biblioteki autorów antycznych, w których powszechnej lekturze upatrywał najlepszego narzędzia oświecenia narodu[11].

W listach do Lotosa trafiają się od czasu do czasu wzmianki o sprawach polskich. Trafiają się sporadycznie, są powierzchowne i przypadkowe, odzwierciedlają zapewne pośpieszny i nieco chaotyczny sposób czytania prasy codziennej, na którą Korais z trudem wygospodarowuje trochę czasu.

Jeszcze z Liworno, w dniu, w którym wypuszczono go z miesięcznej kwarantanny, jakiej poddawano wszystkich przybyszów ze Wschodu nękanego ustawicznymi atakami zarazy, Korais nie szczędzi przyjacielowi „paplaniny", jak sam nazywa swoją relację z nowinek politycznych. Pisze między innymi o bitwie morskiej stoczonej przez Francuzów i Anglików u brzegów Ameryki (o której zasłyszał od załogi statku, mijanego gdzieś na wysokości Cytery), robi zestawienie wojen, jakie prowadziła Anglia od końca XVII wieku, z podziwem wspomina o reformatorskiej działalności cesarza Józefa II.

> Polska na Sejmie, który wkrótce ma się zebrać w Warszawie, zamierza przedstawić i przyjąć reformy tyczące mnóstwa spraw tak kościelnych, jak i świeckich. Żeby nie dopuścić do wybuchu zwyczajnych w tamtych stronach tumultów i zamieszek mołochu, caryca Rosji i cesarz rozkazali wojsku stanąć na granicach dla obrony przed takowymi.
>
> (9 IX 1782; t. 1, nr 7)

Wzmianka o Polsce nasuwa mu skojarzenie z Katarzyną – gosposią służącą w jego rodzinnym domu, którą żartobliwie zwykł uważać za „konfederata" polskiego, bo tak jak polscy konfederaci potrafiła „na swoim podwórku unieważnić to wszystko, co postanawiano na sejmiku rodzinnym w pokojach na piętrze". O konfederatach wspomina też jednym zdaniem w jednym z następnych listów z Montpellier.

> Osławiony Kozakowski (*sic*) znowu burzy spokój Polski wraz ze swoimi konfederatami[12].
>
> (11 XI 1783; t. 1, nr 14)

[10] O programie edukacyjnym Koraisa zob. A. Papaderos, *Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklarung in der Sicht des Korais und des Oikonomos*, Meisenheim am Glan 1970.

[11] O filozofii politycznej Koraisa por. Δ. Χαραλαμπίδης, *Ο Αδαμάντιος Κοραής και πολιτική* [D. Charalambidis, Adamandios Korais i polityka], Αθήνα 2002; Β. Καραγεώργος, *Αδαμάντιος Κοραής και η Ευρώπη* [W. Karajeorgos, Adamandios Korais i Europa], Αθήνα 1984.

[12] Kozakowski – jeden z braci Kossakowskich, zapewne Szymon (1740–1794).

W przeciwieństwie do większości swoich rodaków, w tym i Lotosa, Korais nie żywił złudzeń co do priorytetów polityki carycy Rosji. Szczerze podziwiał Katarzynę za jej talent polityczny, dalekowzroczność i umiejętność lawirowania, ale był świadom, że Grecy mogą się spodziewać poparcia Rosji jedynie wtedy i jedynie dopóty, jak długo będzie to służyło jej własnym interesom.

> Wiesz, że Szwecja niespodziewanie wypowiedziała wojnę Rosji[13]. Wiesz, że Cesarz[14] do tej pory zachowywał się tchórzliwie wobec Turków, że nie przedsięwziął niemal żadnych działań zwlekając tak długo, aż minęło całe lato; wiesz, że Prusy[15] grożą wystąpieniem przeciwko obu samowładcom, o ile nie pozostawią oni naszego poczciwego Turka w spokoju. Sprawy, przyjacielu zmieniły się radykalnie. Rok 1788 to nie to samo, co 1768[16]. Wtedy spali wszyscy twardym snem: Turek cisnął, Polskę dzielono, a nikt słowa nie powiedział.
>
> (15 IX 1788; t. 1, nr 30)

„Turek cisnął, Polskę dzielono, a nikt słowa nie powiedział" – to sformułowanie Koraisa świadczy o jego stosunku do losów Polski, które niemal na jego oczach upodabniały się do tragicznych dziejów jego własnej ojczyzny – wróg był inny, lecz mechanizm zniewolenia podobny. Zdeklarowany przeciwnik wszelkich form nierówności, absolutyzmu czy nietolerancji potępiał ekspansjonistyczne ambicje wielkich mocarstw (nawet podziwianej Anglii!); z aprobatą natomiast komentował posunięcia oświeconych władców, zmierzające do polepszenia doli poddanych.

> Jeszcze jeden skorpion powstał przeciwko Rosji, nieporównanie silniejszy niż król Szwecji. To król Prus, mający za sojusznika Anglię; Polacy opuścili Rosję i przytulili się do niego; wojna wciąż jeszcze nie została ogłoszona; z tym wszystkim albo się zacznie albo Rosja z konieczności zawrze rozejm z Osmanami.
>
> (20 XII 1788; t. 1, nr 31)

Słabość króla Polski musiała w tych latach być przysłowiowa, skoro Korais porównuje do niej bezradność francuskiego Dworu w pierwszych dniach po zdobyciu Bastylii:

> Dodaj do tego, że i sam Dwór, jakkolwiek pozornie jednej myśli z ludem, widząc władzę monarchy osłabianą i niemal już taką, jak króla Anglii, czy nawet króla Polski, nie może być przecież zadowolony z tego stanu rzeczy. To wszystko zwiększa obawy nowych zamieszek i rozruchów; jeśli bowiem

[13] W lecie 1787 r. król Szwecji Gustaw III bez formalnego wypowiedzenia wojny Rosji rozpoczął ofensywę morską i lądową z Finlandii na ogołocony z wojsk Petersburg. Kampania zakończyła się fiaskiem (pokój w Varela 1790).

[14] Cesarz Józef II przystąpił do wojny z Turcją dopiero w lutym 1788 r.

[15] Królem Prus był wówczas następca Fryderyka Wielkiego – Fryderyk Wilhelm II (panował w latach 1786–1797).

[16] W roku 1768 doszło do kolejnej wojny turecko-rosyjskiej. Pretekstem stało się spalenie przez Kozaków walczących z konfederatami barskimi miasteczka Bałta, leżącego w granicach państwa osmańskiego (stąd wojnę tę nazywa się „wojną polską"). W 1770 r. Rosjanie podjęli działania na lądzie i morzu, rozbijając pod wodzą Piotra Rumiancewa główne siły tureckie nad rzeką Larga i armię wezyra nad rzeką Kahul, co oddało w ich ręce Jassy i Bukareszt. Flota rosyjska pod dowództwem Aleksieja Orłowa opłynęła tymczasem niemal całą Europę i wsparła rewoltę Greków na Peloponezie i wyspach egejskich. Flota turecka poniosła klęskę w Zatoce Czesmeńskiej. Rosjanom nie udało się jednak opanować Dardaneli, a powstanie greckie zostało krwawo stłumione. Wojna zakończyła się przegraną Turcji i pokojem w roku 1772. Cesarstwo osmańskie zaczęto nazywać „chorym człowiekiem Europy".

> król odzyska swoją dawną absolutną władzę, to nie stanie się to bez wielkiego rozlewu krwi i śmierci wielu ludzi.
>
> (31 XII 1789; t. 1, nr 33)

Gdy Ludwik XVI zatwierdził nową konstytucję, Korais relacjonując to wydarzenie, wymienia króla Polski pośród monarchów, którzy zareagowali „życzliwie" na to posunięcie.

> Jak tylko przyjął i podpisał konstytucję, zaraz przesłał ją listownie do wszystkich królów Europy, zapewniając, że zaakceptował ją dobrowolnie. Cesarz odpowiedział życzliwie, składając gratulacje szwagrowi, odtąd też jął surowszym okiem spoglądać na uchodźców francuskich, przebywających na terenach jego państwa. A to bardziej jeszcze przekonuje, że to, co się mówi o królowej, to prawda. To samo uczyniły Prusy, Anglia, Polska i inni monarchowie. Król Hiszpanii wszakże upiera się przy swym zamiarze wydania nam wojny. Rosja także nie zechciała jak dotąd odpowiedzieć i wysyła co miesiąc pieniądze królewskim braciom uchodźcom wraz z mnóstwem obietnic. Król Szwecji nawet nie chciał otworzyć listu, tylko zwrócił go z gniewem ambasadorowi francuskiemu, przekonany, że król pod przymusem i wbrew woli przyjął konstytucję. W tej właśnie chwili dowiadujemy się, że szwedzki monarcha zawarł nowe przymierze z Katarzyną i że ten sojusz, do któr2ego przystępuje także Hiszpania, nie inny ma cel, jak tylko napaść nas i wymordować, o ile zdołają, z nadchodzącą wiosną.
>
> (15 XI 1791; t. 1, nr 54)

Ilekroć pisze o obawach i zagrożeniach, Korais utożsamia się z Francuzami („my, „nas", „nasz król"), choć kiedy indziej podkreśla swój szczególny status obserwatora z zewnątrz, a wówczas „my" oznacza Greków.

Jak na oświeconego obywatela, kierującego się rozumem i wierzącego w naukę przystało, podśmiewa się z wszelkich przesądów, zabobonów, przeczuć i znaków wieszczych. Długi list z kwietnia 1792 roku zaczyna od żartobliwego zapytania, czy przewidziany przez Swedenborgian koniec świata, nadszedł może w Smyrnie, jako że we Francji nic się nie stało i życie toczy się, tak jak wcześniej. Omawiając sytuację polityczną w Europie, Korais wyraża obawę, że reformy Sejmu Czteroletniego spowodują wrogą reakcję Rosji. Rozbiór Polski zalicza do najważniejszych wydarzeń kończącego się wieku.

> Dzisiaj, pierwszego marca, nie wiem, czy tam u was wczoraj, tj. 29 lutego, nadszedł koniec świata, zgodnie z proroctwem Swedenborga, i czy może przebywasz już obecnie pośród sprawiedliwych. Tutaj nie przydarzyło się nic takiego; żyjemy dalej i zamieszkujemy ten świat, acz pośród wielkich nieszczęść i nadmiernych obaw. Przymierze monarchów Europy zagraża nam ciągle, i to nie tylko nam, ale i nieszczęsnej Polsce; boś pewnie słyszał ostatnimi czasy, myślę, że i ona w maju ubiegłego roku zmieniła swój polityczny ustrój. Zmiana ta bynajmniej nie spodobała się dumnej Rosji, ale nic na to nie mogła wówczas poradzić, zajęta była bowiem właśnie wojną z Turcją. Uwolniwszy się nareszcie od pohańców, spodziewa się znowu położyć łapę na Polsce, którą oszukali bezwstydnie zarówno król Prus, jak i Anglia, podobnie jak oszukali i nędznych Turczynów. Wielkie i niezwykłe zmiany szykują się być może w całej niemal Europie. Urodziliśmy się, mój przyjacielu, w wieku obfitującym w cuda. W naszych czasach doszło do kasaty zakonu jezuitów, do rozbioru Polski, do zmiany dynastii szwedzkiej, do secesji kolonistów angielskich w Ameryce od Anglii i ustanowienia niezależnej ich republiki, do zniewolenia Holendrów przez ich własnego księcia, wspomaganego przez króla Prus, do powstania w Brabancji, do czego podżegali Anglicy i Prusacy, do rewolucji we Francji, a mogłoby w naszych czasach dojść jeszcze i do wygnania Turków z Bizancjum, gdyby tylko się nie wtrącali ten przeklęty moczymorda z Berlina[17] i ten łajdak Pitt[18].

[17] Fryderyk Wilhelm II (1786–1797), król Prus, następca Fryderyka Wielkiego.

[18] William Pitt Młodszy (1759–1806), polityk brytyjski, wówczas premier, syn premiera Williama Pitta Starszego.

> Możesz być pewien, przyjacielu, że wszystkie te zmiany nie dokonują się bez błogosławieństwa i przyzwolenia najwyższej opatrzności. To niewidzialna ręka, która włada i zarządza wszystkim, a ludzie nie są niczym innym, jak tylko narzędziem i instrumentem, jedni szacunku, inni hańby, zgodnie z tym, czym kto się kieruje, czy dobrem ogółu czy własnym jeno pożytkiem [...].
>
> Wspomniałem ci powyżej, że Polska w zeszłym roku zreformowała swój ustrój polityczny; zmiana ta dokonała się za zgodą i przy udziale króla i całego sejmu, z wyjątkiem dwóch arystokratów: Rzewuskiego i hrabiego Potockiego. Są oni teraz wspierani przez Rosję w nadziei, że znowu wzniecą zamieszki we własnej ojczyźnie. W ramach tej zmiany reformatorzy chcieli uczynić tron polski dziedzicznym, zamiast elekcyjnego, jakim był wcześniej. Wysłali zatem, będzie już niemal z rok, poselstwo do elektora Saksonii, ofiarowując mu (naturalnie po śmierci obecnie panującego), a w następstwie dziedziczenia także jego potomkom – tron Polski; elektor jednakże obawiając się Rosji, z drugiej zaś strony pragnąc tego tronu, nie odpowiedział dotąd ani tak ani nie, a tylko gra na zwłokę, żeby się przekonać, jak się sprawy potoczą
>
> (15 IV 1792; t. 1, nr 64)

Niebawem, w następnym liście datowanym z 25 czerwca, lecz pisanym, jak zwykle „w odcinkach", Korais pod datą 20 kwietnia precyzuje obawy, co do przyszłości Polski, upatrując w grożącym jej drugim rozbiorze, precedensu, jaki zjednoczeni przeciw rewolucyjnej Francji monarchowie mogliby zastosować także i wobec tego kraju. Ten dramatyczny list przynosi opis rozruchów w Paryżu w związku z pogłoskami o ucieczce króla, relację z pierwszych miesięcy wojny i sytuacji w Paryżu, wspomina o obawach o własne życie.

> 20 kwietnia. Pisałem Ci już w poprzednim liście, że Cesarz[19], Prusy, Szwecja, Rosja i Hiszpania szykowali się przeciwko nam. Tego straszliwego przedsięwzięcia dowódcą, hegemonem i patronem był Cesarz, przybierając pozostałych jako sojuszników. Najgorsze jednak było to, że ani nie zaprzestawali gromadzenia wojsk, ani, zapytywani, nie udzielali jasnej odpowiedzi, że je zbierają przeciwko nam. To się odważali, to znów się cofali, to chcieli, to znów nie chcieli, z jednej strony dla innych jakowychś tajnych celów pomiędzy Rosją, Prusami i Cesarzem (podejrzewa się, że wśród owych celów jest też i drugi rozbiór Polski), z drugiej zaś, widząc nasz wewnętrzny rozłam, a zwłaszcza zamieszki, jakie w ostatnich dniach i godzinach wzniecają pozbawione majątków klechy, mieli nadzieję, że nas zobaczą osłabionych przez wewnętrzne spory i że na nas wtedy napadną, żeby z większą łatwością albo nas rozebrać, tak jak Polaków, albo też zmusić do oddania Dworowi dawnej jego absolutnej i nieodpowiedzialnej władzy, jako że rewolucję we Francji wszyscy monarchowie Europy zgodnie uważają za zły omen i każdy się obawia, że rozszerzy się i na jego własnych poddanych – jak zaraza [...].

W tym samym liście pod datą 1 czerwca Korais donosi przyjacielowi o ruchach wojsk rosyjskich ku granicom Polski i rozruchach antyrosyjskich.

> W końcu otrzymaliśmy odpowiedź Anglii; ta nas zapewnia, że wobec wrogich intencji pozostałych władców jej zamiarem jest pozostać neutralną. Do podjęcia tej pięknej decyzji skłoniły ją perswazje biskupa Autun, a raczej, lepiej powiedzieć, strach przed ludem Anglii; mimo wszystkich tych obiecanek, trudno uwierzyć w szczerość kogoś tak przebiegłego jak Pitt. Także Luzytania[20] zdaje się zachowywać neutralność, Hiszpania i Sardynia, chociaż czynią przygotowania do wojny, nie dały nam jeszcze żadnej odpowiedzi. Także Rosja nie otworzyła jak dotąd ust, dowiadujemy się jednak, że jej wojska ruszyły przeciwko Polsce, której oświadczyła przez swojego ambasadora, że reformy nie mają

[19] Leopold II Habsburg (1747–1792), brat Marii Antoniny. Wojnę z Francją prowadził jego syn i następca, Franciszek II.

[20] Luzytania – starożytna nazwa Portugalii.

jej aprobaty; naród polski zareagował ogromnym wzburzeniem i pewnego wieczoru wybito wszystkie szyby w pałacu wielkiego kanclerza Polski, z powodu tego, że przyjął zaproszenie na śniadanie i siadł do stołu rosyjskiego ambasadora. Tylko wojska pruskie, jak donoszą dzisiaj, maszerują, żeby wesprzeć armię austriacką [...].

20 czerwca. Właśnie teraz dowiadujemy się, że wojska rosyjskie zbliżyły się do granic Polski, a ponadto że Anglicy uzbrajają flotę. Biada nam, jeśli i oni nas oszukają i zaatakują nas niespodziewanie od morza.

Pod datą 25 czerwca notuje z niedowierzaniem wiadomość o zwycięstwie Polaków w starciu z Rosjanami.

25 czerwca. Aż do chwili obecnej, do godziny piątej po południu, nic się jeszcze nie wydarzyło. Wielkie przygotowania z wczoraj przeraziły, jak się zdaje, motłoch. W tym momencie otrzymujemy wieść, że doszło do starć wojsk polskich i rosyjskich w dwóch miejscach i że zwycięzcami zostali Polacy – jeszcze w to nie wierzę![21]

(25 VI 1792; t. 1, nr 65)

Ostatnie wzmianki o losach Polski zawierają listy z września i listopada 1792 roku. Korais, nie pierwszy już raz, przewiduje rychłe skazanie Ludwika XVI na śmierć.

Przyszła wiadomość, że Rosja znowu znalazła sposób, żeby zrobić, co jej się podoba, z nieszczęsną Polską i wywrócić całą jej Konstytucję. Jednocześnie dowiadujemy się, że ambasador francuski w Petersburgu zmuszony został do wyjazdu, bo caryca patrzyła nań złym okiem. Kiedy się dowie o uwięzieniu Ludwika, jej gniew wzrośnie jeszcze bardziej. Pozostaje przekonać się, czy Francuzi zegną kark, tak jak Polacy, i czy powrócą do „gówienek Delfina", czy też zachowają się jak ongiś nasi przodkowie w obliczu Persów. Entuzjazm, jaki tu widzę, napawa mnie nadzieją, że zatriumfują nad wrogami. Ta wojna, jak Ci to kiedyś powiedziałem, nie przypomina zwykłych wojen. Kobiety pochwyciły za broń i stoją na granicach, żeby odeprzeć Austriaków i Prusaków

(8 IX 1792; t. 1, nr 78)

Katarzyna dowiodła w obecnym położeniu Francji o ile rozumniejsza jest od pozostałych władców Europy. Rozeszła się dawno już pogłoska, jakoby i ona zamierzała wzmocnić wspólny sojusz przeciw Francji przysyłając dwadzieścia tysięcy Rosjan. Lecz jak dotąd nie pokazał się ani jeden i – jak widać – wodzi za nos sojuszników, chcąc, żeby zajęli się wojną z Francją, a ona wtedy będzie mogła zrobić, co zechce w Polsce. Oczywiście, gdyby żył jeszcze przesławny władca Prus, nigdy nie zaangażowałby się w sprawy Francji.

(15 XI 1792; t. 1, nr 80)

Nie podjęto dotąd badań, żeby stwierdzić, czy Korais utrzymywał jakieś stosunki z emigrantami polskimi. Nie sprzyjały temu zapewne skromne warunki, w jakich żył, stale pogarszający się stan zdrowia w ostatnich latach, a nade wszystko całkowite zaabsorbowanie pracą wydawniczą. Pojawiali się u niego przelotnie podróżni z listami polecającymi od wspólnych znajomych lub wybierający się na Wschód z prośbą o takie listy, wśród nich także Polacy. O jednym z nich wspomina krajan i biograf Koraisa Andreas Mamukas (Mamoukas) w związku z intrygą, jaką wymyślili przyjaciele, żeby zdobyć podobiznę uczonego rodaka dla gimnazjum w Aiwali (Kidonie). Skromny Korais

[21] Chodzi o bitwę pod Zieleńcami, stoczoną 18 VI 1792 r. przez wojska polskie pod dowództwem księcia Józefa Poniatowskiego i generała Michała Wielhorskiego. To dla uwiecznienia tej właśnie bitwy król Stanisław August ustanowił order „Virtuti Militari".

stanowczo odmawiał pozowania do portretu. Żeby zdobyć jego konterfekt, musiano posłużyć się podstępem, a jego bohaterem miał wedle Mamukasa zostać pewien młody malarz (zapewne amator) przejazdem goszczący w Paryżu, Polak, którego nazwisko przytacza biograf w zepsutej zgrecyzowanej formie: Smolki. Młodzieniec zwiedzał Europę i zgłosił się z listami polecającymi do ziomka Koraisa, kupca Rodokanakisa, który poprosił go o naszkicowanie podobizny Koraisa bez jego wiedzy. Przedstawił Koraisowi Polaka jako filhellena i ten istotnie sporządził po powrocie z wizyty szkic (*ébauche*) portretu, po czym pod pretekstem pożegnania się, odwiedził Koraisa ponownie i wykończył wizerunek. Na tej podstawie sporządzono miedzioryt, jednak żeby nie budzić gniewu Koraisa, podpisano go jako dzieło „pewnego Greka"[22].

W taki oto sposób zetknęły się przypadkowo i chwilowo drogi filhellena polskiego z filhellenem greckim, Korais bowiem w znaczeniu jak najdosłowniejszym tego terminu był Filhellenem. W tym mianowicie, że romejskich Greków umyślił na powrót uczynić Hellenami, to znaczy – ludźmi wolnymi, godnymi swoich sławnych przodków.

Korais and the Polish Cause

The article analyses the few mentions of Poland to be found in the correspondence, dating from 1782–1793, between Adamandios Korais, the Greek intellectual based in Paris, and Demetrios Lotos, the protopsalt at the church in Smyrna.

Ο Κοραής και το πολωνικό ζήτημα

Στο άρθρο αναλύονται οι σποραδικές αναφορές για την Πολωνία, που βρίσκει κανείς στην αλληλογραφία του Έλληνα διανοούμενου Αδαμαντίου Κοραή, ο οποίος κατοικούσε μόνιμα στο Παρίσι, με τον πρωτοψάλτη της εκκλησίας της Σμύρνης Δημήτριο Λώτο στα χρόνια 1782–1793.

[22] Α. Μαμούκας, *Αδαμάντιος Κοραής. Βίος και έργα* [A. Mamukas, Adamandios Korais. Życie i dzieła], Αθήνα 1989. Por. też Τ.Ε. Σκλαβενίτης, *Οι προσωπογραφίες του Κοραή* [Podobizny Koraisa], [w:] *Μορφές της εθνεγερσίας* [Obrazy narodowego zrywu], Αθήνα 2001, s. 93–100 („Η Καθημερινή – Επτά Ημέρες" [„I Katimerini – Efta Imeres"], t. 32).

JACEK RASZEWSKI

Polacy i powstanie greckie. Rekonesans

W polskim piśmiennictwie istnieją publikacje zbierające informacje na temat udziału Polaków w walkach o niepodległość Grecji i relacji dążeń narodowowyzwoleńczych obu narodów[1]. Cenne wiadomości przekazane przez autorów nie wyczerpują jednak zagadnienia, a w wielu wypadkach, ze względu na charakter tekstu, nie dokumentują interesujących nas faktów. W niniejszym szkicu spróbujemy prześledzić bezpośrednie zaangażowanie Polaków w grecką wojnę, w związane z nią działania bojowe i dyplomatyczne.

Tego rodzaju relacji polsko-greckich należy poszukiwać jeszcze w okresie przed greckim powstaniem, pod koniec XVIII wieku. Z jednej strony mamy Greków działających na rzecz niepodległości Polski[2], jak Konstandinos Stamatis[3] czy Panajotis Kodrikas[4], z drugiej należy wymienić postać księcia Adama Jerzego Czartoryskiego i jego politykę prowadzoną ze stanowiska carskiego ministra. Jego wizja wyzwolenia narodów wiązała ze sobą losy Greków i Słowian[5]. Było w niej miejsce dla niepodległego, choć w jakimś stopniu zależnego od Rosji państwa greckiego jako przeciwwagi dla potęgi

---

[1] Z. Dłużewska-Kańska, *Grecja*, [w:] *Polska i Polacy w cywilizacjach świata*, red. W. Pobóg-Malinowski, Warszawa 1939, t. 1, z. 4, s. 288–982; R. Ganszyniec, *Stulecie niepodległości Hellady*, „Filomata" 1930, nr 18, s. 64–80; J. Knopek, *Polacy w Grecji, historia i współczesność*, Bydgoszcz 1977, s. 97–101; J. Reychman, *Z tradycji naszych związków kulturalnych z Grecją*, „Meander" 1960, z. 8–9, s. 456–462; T. Sinko, *Udział Polaków w bojach i pracach Hellady*, „Przegląd Współczesny" 42 (1932), nr 125, s. 277–300; J. Strasburger, *Le philhellénisme en Pologne aus annales de l'insurrectione Grecque 1821–1828*, „Balkan Studies" 12 (1971), s. 103–16.

[2] J. Reychman, *Z tradycji naszych związków*…, s. 458–459.

[3] Sekretarz księcia mołdawskiego. Przeniesiony na stanowisko konsula francuskiego w Altonie złożył rządowi francuskiemu memoriał o potrzebie poparcia dążeń wyzwoleńczych Polski.

[4] Sekretarz przy księciu wołoskim Michale Sutsosie. Utrzymuje kontakty z Polakami w okresie kościuszkowskim i później, sprawując funkcję sekretarza ambasadora tureckiego w Paryżu – Ali Effendiego.

[5] „Koledzy moi w ministerium, którzy wydawali się w wielu punktach podzielać moje opinie, chętnie i przychylnie wysłuchiwali szczegółów mojego systemu politycznego, w którym znalazło się miejsce dla emancypacji Greków i Słowian. [...] Wspominałem jedynie o stopniowej emancypacji – stosownie do tego, jak pozwolą na to okoliczności" (A.J. Czartoryski, *Pamiętnik z lat 1804–1805*, [w:] idem, *Pamiętniki i memoriały polityczne 1776–1809*, Warszawa 1986, s. 404).

tureckiej[6]. Sam Czartoryski jako kurator wileński miał pisać odezwy do szkół powiatowych, apelując o dobrowolne składki pieniężne na „rodziny greckie". Istnieje przypuszczenie, że owe fundusze popłynęły przez Odessę na potrzeby powstańcze[7]. Materiałem badawczym są więc pisma księcia Czartoryskiego ze szczególnym uwzględnieniem jego korespondencji z Kapodistriasem[8]. Przy tej okazji należy wspomnieć o „bliźniaczej" wizji uciśnionej Polski w korespondencji Adamandiosa Koraisa z Dimitrisem Lotosem[9]. Przypuszczenia badaczy, że książę Czartoryski został członkiem *Filiki Eteria*[10], należy skonfrontować z dostępnymi danymi. Ciekawym tropem wydaje się też polska kolonia założona w okolicach Konstantynopola i jej powiązania z grecką konspiracją działającą w greckim mieście – stolicy tureckiego imperium[11]. Kolonia polska przetrwała długo po zakończeniu powstania greckiego[12].

Wątek *Filiki* prowadzi do Aleksandra Ipsilandisa. Poza faktem, że narzeczoną przyszłego wodza powstania na Wołoszczyźnie miała być „Julia Wąsowiczówna, córka dalekiego krewnego, czy też imiennika nie Szambelana, ale rębacza Konfederacyi Barskiej – nie mająca w posagu ani złamanego szeląga, ale wdzięki i urodę i siedemnaście lat wieku"[13], interesujące mogą się okazać szersze powiązania konspiracji greckiej ze środowiskiem kijowskim[14]. Ważnym źródłem takich badań będą pamiętniki Emanuila Ksantosa[15], jednego z założycieli Stowarzyszenia.

Pozostawiając działalność dyplomatyczną i konspiracyjną, skupimy się na bezpośrednim zaangażowaniu w akcje bojowe. Znane są nieudane plany wsparcia powstania

[6] „Nowe państwo utworzone w Turcji europejskiej nie miałoby już żadnych pretensji do Rosji. Co więcej – Rosja nie byłaby już zagrożona napaścią tego samego wroga z obu stron Morza Czarnego. Porozumienie między Grekami i Turkami nie byłoby prawdopodobne, ich stała nieprzyjaźń była zbyt wielka, a Grecy nie mogą zyskać niczego na Rosji, z którą więzi religijne łączą się z tymi wynikającymi z uczucia wdzięczności, jeśli Grecy jej będą winni swe wyzwolenie. Wszystko to powinno jedynie przywiązywać ich mocno do Rosji. […] Taką siłą są właśnie Grecy, którzy są w stanie sami sobą rządzić i na których Rosja powinna wcześnie zapewnić sobie wpływ poprzez dobro, które im wyświadczy oraz obiecując im wolność i dobry rząd" (A.J. Czartoryski, *Sur la systeme politique que devrait suivre la Russie*, tłum. Z. Libiszowska, [w:] idem, *Pamiętniki i memoriały*…, s. 537 i 538).

[7] Z. Dłużewska-Kańska, *Grecja*…, s. 293.

[8] Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 5452, *Listy Capodistriasa do Czartoryskiego z lat 1826–1827*, k. 127–158.

[9] A. Κοραής, *Αλληλογραφία* [A. Korais, Korespondencja], t. I, 1774–1798, Αθήνα 1964; np. list nr 64, s. 222–233. Por. także w niniejszej książce artykuł M. Borowskiej *Korais a sprawa polska*, s. xx–xx.

[10] A. Chadzinikolau, *Polsko-greckie związki społeczne, kulturalne i literackie w ciągu wieków*, Poznań 2001, s. 40–42.

[11] A. Lewak, *Adampol – Polonezköy. Z dziejów Polaków w Turcji*, Poznań 1983.

[12] S. Kalembka, *Wielka emigracja 1831–1863*, Toruń 2003, s. 67.

[13] M. Czajkowski, *Dziwne życia Polaków*, Poznań 1912, s. 51.

[14] „Heteryści zjechali do Kijowa. Kantakuzeny, Muruzowie i inni potomkowie Wielmożów Stambulskiego Fanaru –politycznie pobierzmowani na Moskali – wiodą swego bohatera ks. Aleksandra Ipsylantego, a Gubernator Wołyński, Komburlej, i Wice-Gubernator Kijowski, Katernicz – obydwaj Grecy w moskiewskiej służbie z rozkazu rządu, zbierają dobrowolne składki musem ze szlachty polskiej, u mieszczan Kijowa, na wyprawy filohelleńskie" (M. Czajkowski, *Dziwne życia*…, s. 49).

[15] Ε. Ξάνθος, *Απομνημονεύματα περί της Φιλικής Εταιρίας* [E. Ksantos, Wspomnienia o Towarzystwie Przyjaciół], Αθήνα 1956.

snute choćby przez Seweryna Goszczyńskiego i Ludwika Spitznagla[16]. Dla nas bogatym źródłem informacji będą wspomnienia dwu studentów Uniwersytetu Wileńskiego, Bogdańskiego i Zabłockiego, którzy wyruszyli do Grecji, aby przetrzeć szlak kolegom chcącym pójść w ich ślady[17].

Poszukując tropów polskich w dziejach greckiego powstania, należy prześledzić szlak bojowy dwu formacji. Pierwszą z nich są oczywiście siły sformowane przez Aleksandra Ipsilandisa, pod którego rozkazami walczyli również Polacy[18].

Więcej informacji posiadamy na temat oddziału filhelleńskiego zwanego w greckich tekstach po prostu *το τακτικόν σώμα* ('oddział regularny')[19]. Sformowany został przez Dymitra Ipsilandisa w Kalamacie z filhellenów-ochotników, którzy wraz z nim przybyli na południe Peloponezu lub samodzielnie dotarli na Idrę, skąd zostali skierowani dalej. Walczyli m.in. pod Akrokoryntem.

Oddział został rozwiązany na początku 1822 roku, w związku z niepomyślnym dla Ipsilandisa rozwojem wypadków politycznych w Epidawros. Żołnierze, opuszczeni przez wodza, stali się częścią nowej jednostki utworzonej przez Mawrokordatosa na mocy zarządzenia z dnia 1 kwietnia 1822 roku. Ważne będą dla nas pamiętniki adiutanta Mawrokordatosa z tego okresu[20]. W późniejszym okresie utworzono dwa dodatkowe pułki: jeden z nich składał się z Niemców i Polaków[21], jego dowódcą był Mierzewski. Drugim, złożonym z żołnierzy francuskich i włoskich, dowodził Voutier. Przywódcą wojsk filhelleńskich został książę Norman z Wirtembergii, który przybył do Grecji w lutym 1822 roku na czele oddziału, który tworzyli żołnierze polscy, francuscy i niemieccy. W sumie pod Koryntem zgromadziło się około 500 filhellenów z całej Europy[22].

W maju roku 1822 na pomoc walczącym z Turkami Suliotom wyruszył oddział filhelleński, będący częścią batalionu regularnego wojska; batalion ten liczył wówczas ok. 560 żołnierzy, wśród nich 93 filhellenów, których spis podaje niemiecki lekarz J.D. Elster. Według jego relacji było tam 52 Niemców, 13 Włochów, 12 Polaków, 5 Francuzów, 4 Szwajcarów, 3 Duńczyków i po jednym Węgrze, Holendrze, Belgu i Wenecjaninie[23].

W lipcu oddział filhellenów pod wodzą Normana stacjonował po wschodniej stronie wsi Peta. Gdy nadeszły wojska tureckie z twierdzy Arta, wraz z resztą regularnych jednostek greckich jako pierwszy brał na siebie ciężar uderzenia Turków. Nieregularne oddziały greckie stacjonowały po zachodniej stronie wsi, a więc w miejscu dogodnym

[16] Z. Dłużewska-Kańska, *Grecja*…, s. 290.

[17] H. Bogdański, *Dziennik podróży z lat 1826 i 1827*, Kraków 1980.

[18] Knopek podaje nazwiska Żurowskiego i Tarnowskiego (*Polacy w Grecji*…, s. 298).

[19] Βυζάντιος, *Ο τακτικός στρατός από του 1821 μέχρι του 1833* [Wizandios, Wojsko regularne w latach 1821–1833], b.d.

[20] M. Raybaud, *Mémoires sur la Grêce, pour servir à l'histoire de la guerre de l'indépendance*, Paris 1825.

[21] Knopek podaje liczbę 423 ochotników: 153 Niemców, 117 Francuzów, 66 Włochów, 29 Anglików, 16 Polaków i 15 Szwajcarów. W bitwie pod Peta mieli ocaleć Kucowski i Germański (*Polacy w Grecji*…, s. 99).

[22] Α.Δ. Κὸκκινος, *Η Ελληνική Επανάστασις* [A.D. Kokinos, Powstanie greckie], Αθήναι 1974.

[23] Βυζάντιος, *Ο τακτικός στρατός*…, s. 380–385, [za:] Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση του 21* [D. Fotiadis, Powstanie roku 1821], Αθήνα 1977, t. 2, s. 212.

do ucieczki przez przesmyk górski nie obsadzony wojskami tureckimi[24]. Regularne oddziały zostały otoczone przez Turków z trzech stron. Pierwsze energiczne ataki były odpierane przez prawie dwie godziny. Niestety Turcy zdołali się dostać na tyły oddziałów, co pozwoliło im dokonać skutecznego szturmu[25].

Spośród 93 filhellenów większość zginęła na niewielkim wzniesieniu na południe od wsi podczas próby odwrotu w kierunku zachodnim[26]. W tej ostatniej walce oddziału filhelleńskiego jedenastu Polaków pod wodzą Mierzewskiego próbowało przedrzeć się przez Peta w kierunku Komboti. Gdy to się nie udało, próbowali znaleźć schronienie na dachu kościoła[27].

Finlay zwraca uwagę na niedostatki organizacyjne dowodzonej przez Mawrokordatosa jednostki[28]. Trzeba jednak przyznać, że były to pierwsze regularne oddziały walczące o grecką niepodległość, jeśli pominiemy sformowany przez Aleksandra Ipsilandisa Święty Hufiec[29]. Podziwu dla nich nie kryje grecki powstaniec Nikolaos Kasomulis[30].

Kolejne polskie akcenty odnajdujemy w Mesolongi. Jedno z umocnień Świętego Miasta nosi imię Kościuszki (ΚΟΥΤΣΙΟΥΣΚΟΣ)[31]. W założonym w 1830 roku na mocy zarządzenia rządu Kapodistriasa i otwartym w 1838 przez parę królewską, Ottona i Amalię, Ogrodzie Bohaterów spoczęły szczątki poległych z okolic Mesolongi. Tam też 13 czerwca 1938 roku odsłonięto pomnik polskich obrońców miasta wykonany według projektu prof. Uziembły[32].

[24] Por. *Sketch of Battle of Petta In Epirus, July 16 1822*, [w:] T. Gordon, *History of the Greek Revolution*, London 1832 (przedruki [w:] Α.Δ. Κόκκινος, *Η Ελληνική Επανάστασις*…, t. 3, s. 111; Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση*…, s. 213).

[25] G. Finlay, *A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Times B.C. 146 to A.D. 1864*, Oxford 1877, t. 7, s. 269–271.

[26] Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση*…, s. 211–214.

[27] Α.Δ. Κόκκινος, *Η Ελληνική Επανάστασις*…, t. 3, s. 112–117. Na temat przebiegu bitwy pod Peta zob. K. Mendelssohn-Bartoldy, *Geschichte Griechenlands vor der Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453 bis auf unsere Tage*, Leipzig 1870, t. 1, s. 261–271; G.F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart*, Gotha 1876–1879, t. 4, s. 200–202 i 207–210; A. Sutzo, *Geschichte der griechischen Revolution*, Berlin 1830, s. 92 i n.; J.W. Zinkeisen, *Geschichte der griechischen Revolution. Nach dem Englischen des Thomas Gordon bearbeitet und von der Ankunft des Präsident I. A. Kapodistrias bis zur Thronbesteigung des Königs Otto*, Leipzig 1840, t. 4, s. 287 i n.

[28] G. Finlay, *A History of Greece*…, t. 6, s. 264.

[29] *A History of the Hellenic Army 1821–1997*, ed. Comitee: D. Gedeon, O. Kypriotakis, A. Dima-Dimitriu, Athens 1999, s. 2–10.

[30] Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά της Επαναστάσεως των Ελλήνων 1821–1833* [N. Kasomulis, Wspomnienia żołnierskie powstania Greków], Αθήνα 2005, t. 1, s. 340. Na temat udziału filhellenów w początkowej fazie powstania i wyprawy Mawrokordatosa zob. Σ. Τρικούπης, *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως* [S. Trikupis, Dzieje powstania greckiego], Αθήναι 1926, t. 3, s. 66 i n.; J.W. Zinkeisen, *Geschichte der griechischen Revolution*…, s. 396 i n.; F.C.H.L. Poqueville, *Historie de la Régénération de la Grece*, Paris 1824, t. 3, s. 552 i nn.; Α.Δ. Κόκκινος, *Η Ελληνική Επανάστασις*…, t. 4, s. 28–121 i t. 2, s. 432–455; D. Dakin, *The Greek Struggle for Independence 1821–1833*, London 1973, s. 107–120; C.M. Woodhouse, *The Greek War of Independence*, London 1952, s. 88–89.

[31] *Οδηγός για τα Μνημεία του Κήπου Ηρώων της Ιεράς Πόλεως Μεσολογγίου* [Przewodnik po pomnikach Ogrodu Bohaterów Świętego Miasta Mesolongi], [red.] Ρ. Φλώρου, b.d., s. 72.

[32] *Οδηγός*…, s. 6 i 49.

Wedle zestawienia Williama St. Claira, w drugiej połowie 1825 roku przybyło do Grecji trzech polskich filhellenów; jeden z nich poległ w walkach, które toczyły się w tym okresie. Opracowania wspominają o majorze Grabowskim, który zgłosił się do obrony oblężonego po raz drugi miasta w maju 1825 roku. Poszukując danych na temat żołnierzy Mesolongi tego okresu, odnajdujemy następujące źródła: wspomnienia Nikolaosa Kasomulisa[33], wspomnienia Spiromiliosa[34], dziennik Artemisa Michosa, wydany również pod tytułem *Wspomnienia*[35] i wydawane przez szwajcarskiego filhellena, Johanna Jakoba Meyera, „Kroniki Greckie" („Ελληνικά Χρονικά")[36]. Istnieje też spora liczba dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych opracowań[37].

Dysponujemy kilkoma dokumentami wymieniającymi nazwiska Polaków walczących w greckiej wojnie o niepodległość. Kolumna pamiątkowa w Nafplio składa się z 280 pozycji. Znajdujemy tam między innymi następujące nazwiska: Mirszewski, Dąbrowski, Dierelski, Denkowski, Grabowski, Kuszelewski, Kuczowski, Laski, Leszczyński[38]. Na liście poległych w bitwie pod Peta figurują: Mizewski, Molodowski, Miodowski, Jan Davroussi, Briffaris, Milowilowicz, Koncelewski, Dambrowski, Tawernocki, Koszinski, Pawlowski, Marczinski[39]. Kilka polskich nazwisk znajdujemy na tablicy pamiątkowej autorstwa Panajotisa Zografosa, zawierającej imiona filhellenów podyktowane przez Makrijanisa, który tablicę tę ufundował. Są to: Μορζάφσκης, Γραμπόφσκης, Τσιρζάσφκης i Σαδόφσκης (Morzafskis, Grabofskis, Tsirzasfkis, Sadofskis)[40].

Na podstawie opracowań polskich i greckich[41] możemy wstępnie skompletować następujące informacje na temat polskich powstańców w Grecji:

Major Grabowski (Γκραμπόφσκυ, Γραμπόφσκης[42]) – walczył w Mołdawii, skąd przedostał się do Rosji we wrześniu 1821 roku. Później dowodził oddziałem na Peloponezie i Krecie, gdzie został ranny. W roku 1824 spotykamy go w Nafplio, a w maju

[33] Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά…*

[34] Στρατηγός Σπυρομήλος (Σ. Μήλιος), *Απομνημονεύματα της δευτέρας πολιορκίας του Μεσολογγίου 1825–1826* [Generał Spiromilos/S. Milios, Wspomnienia z drugiego oblężenia Mesolongi 1825–1826], Αθήνα 1996.

[35] Α. Μίχος, *Απομνημονεύματα* [A. Michos, Wspomnienia], [red.] Σ.Π. Αρβαντινός [S.P. Arwandinos], Αθήνα 1883.

[36] Omówienie źródeł do drugiego oblężenia Mesolongi zob. Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση…*, t. 3, s. 149–150.

[37] D. Dakin, *The Greek Struggle…*, s. 184–194; K. Mendelssohn-Bartoldy, *Geschichte Griechenlands…*, t. 1, s. 371–381; G. Finlay, *A History of Greece…*, t. 6, s. 374–398; G.F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands…*, t. 4, s. 362–382; Σ. Τρικούπης, *Ιστορία…*, s. 187–241; J.W. Zinkeisen, *Geschichte der griechischen Revolution…*, t. 3, s. 108 i n.; Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση…*, t. 3, s. 146–226.

[38] R. Milidonis, B. Jäger, *Das Denkmal der Philhelllen in der Katolischen Kirche zu Nafplio*, Athen 1992 (rec.: J. Knopek, „Studia Historyczne" 1997, nr 2).

[39] Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Konsulat Honorowy w Salonikach (AAN Kon. Hon.), sygn. 29, k. 3, [za:] J. Knopek, *Polacy w Grecji…*, s. 97–101.

[40] *Freiheit oder Tod*, hrsg. von K. und G. Aridas, Leipzig und Weimar 1982, Tafel 24.

[41] J. Knopek, *Polacy w Grecji…*; Z. Dłużewska-Kańska, *Grecja…*; Χρ.Α. Στασινόπουλου, *Λεξικό της Ελληνικής Επαναστάσεως του 1821* [Ch.A. Stasinopulu, Słownik powstania greckiego 1821 roku], b.d.

[42] *Freiheit oder Tod…*

1825 zostaje wysłany do Mesolongi. Po 1829 roku wraca do kraju, aby wziąć udział w powstaniu listopadowym.

Henryk Jossardowski – urodzony 1 stycznia 1801 roku w Hamburgu; oficer kawalerii, przybył do Grecji na samym początku powstania. Walczył pod Trypolisem, brał udział w ataku na Akropol w 1827 roku. Po zakończeniu wojny ożenił się z Greczynką. Jego synowie, Konstanty i Jan, walczyli na Krecie w 1866, gdzie Konstanty zginął. Jan doszedł do godności pułkownika. Kolejne pokolenie brało udział w działaniach 1912 roku.

Kutsowski (**Κουτσόβσκυ**, nazywany przez greckie opracowanie rosyjsko-polskim filhellenem) – lekarz. Przybył do Grecji w sierpniu 1821 roku, do obozu w Trikofach, razem z Gordonem. Oddał Grekom usługi pod Trypolisem i podczas epidemii cholery w Atenach w 1854. Umarł w roku 1860.

Leopold Leszczyński (**Leczinski**[43], **Λεοπόλδος Λεζίνσκυ, Λιτζίνσκ**[44]) – oficer artylerii. Podczas ekspedycji olimpijskiej wysłany przez Dymitra Ipsilandisa jako adiutant Salasa.

Mierzewski (**Μερζιέφσκυ, Μαρζιέφσκυ, Μίρζεφσκυ, Φραντζίσκος Μιεζούσκης Λέχος**[45], **Mizewski**[46], **Μορζάφσκης???** [47]) – kapitan kawalerii w armii Napoleona. Towarzyszył wodzowi na Elbie i podczas jego powrotu do Francji. W Grecji objął funkcję komendanta drugiej kompanii w oddziałach filhelleńskich. Zginął w bitwie pod Peta, stojąc na czele dwunastoosobowego oddziału.

Nepomucen Dzierżawski – urodzony w 1777 roku w Strzygach Wielkich koło Poznania; walczył w Morei i Rumelii (m.in. pod Peta). W Mesolongi towarzyszył Karaiskakisowi. Rozpoczął służbę w Grecji od godności kapitana. Zwolnił się jako generał na wieść o wybuchu powstania w Polsce.

Z tych strzępków informacji wyłaniają się powiązania losów Polski i Grecji, zaświadczone losami powstańców, żołnierzy napoleońskich, biorących udział w greckim powstaniu, jak Mierzawski, czy żołnierzy powstania listopadowego, którzy wcześniej walczyli w greckim powstaniu, jak Dzierżawski czy Grabowski. Zbadanie tych powiązań również stanowi ciekawą perspektywę badawczą.

Kończąc nasze rozważania, chcielibyśmy wskazać następujące zagadnienia, które mogłyby stać się przedmiotem dalszych studiów:

1) Miejsce Grecji w koncepcji politycznej zawartej w pismach A.J. Czartoryskiego oraz analiza jego korespondencji z Kapodistriasem.

2) Kontakty Aleksandra Ipsilandisa i *Filiki Eteria* ze środowiskami polskimi, rozpoczynając od danych zawartych w pamiętnikach Emanuila Ksantosa[48].

---

[43] G.F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands*…, t. 4, s. 186.

[44] N. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά*…, t. 1, s. 333 (autor uznał Leszczyńskiego za Niemca).

[45] Α.Δ. Κόκκινος, *Η Ελληνική Επανάστασις*…, t. 2, s. 446.

[46] G.F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands*…, t. 4, s. 204.

[47] *Freiheit oder Tod*…

[48] Ε. Ξάνθος, *Απομνημονεύματα περί της Φιλικής Εταιρίας*, Αθήνα 1956.

3) Szlak bojowy oddziałów filhelleńskich sformowanych przez Dymitra Ipsilandisa i zreorganizowanych przez Aleksandra Mawrokordatosa[49] (na podstawie dostępnych źródeł[50] i opracowań wspominających o porażce tej jednostki w bitwie pod Peta[51] i szerzej o jej działalności).[52]

4) Analiza źródeł dotyczących drugiego oblężenia Mesolongi: wspomnień Nikolaosa Kasomulisa[53] i Spiromiliosa[54], dziennika Artemisa Michosa[55], „Kronik Greckich"[56] oraz opracowań dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych.[57]

5) Ślady znanych z nazwiska polskich powstańców działających w Grecji.

6) Informacje prasy polskiej tego okresu na temat polskich powstańców działających w Grecji.

7) Losy żołnierzy napoleońskich, biorących udział w powstaniu greckim.

8) Losy żołnierzy powstania listopadowego, którzy uczestniczyli wcześniej w powstaniu greckim.

Poles and the Greek Uprising. A Reconnaissance

The author proposes the following directions of research on the participation of Poles in the Greek War of Independence:

– analysing the political concept contained in the letters of A. J. Czartoryski and his correspondence with Capodistrias

– analysing the contacts that Alexander Ipsilandis and Filiki Eteria had with Polish groups, starting from the data found in the memoirs of Emanuil Ksantos

– investigating the battle route of the Philhellenic troops formed by Demetrius Ypsilanti and reorganised by Alexander Mavrocordatos, based on available sources and works mentioning this unit's activities and its defeat in the battle of Peta

– analysing sources related to the second siege of Missolonghi: the memoirs of Nikolaos

[49] Βυζάντιος, *Ο τακτικός στρατός*…

[50] M. Raybaud, *Mémoires sur la Grêce, pour servir à l'histoire de la guerre de l'indépendance*, Paris 1825.

[51] K. Mendelssohn-Bartoldy, *Geschichte Griechenlands*..., t. 1, s. 261–271; G.F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands*..., t. 4, s. 200–202 i 207–210; A. Sutzo, *Geschichte der griechischen Revolution*, Berlin 1830, s. 92 i n.; J.W. Zinkeisen, *Geschichte der griechischen Revolution*..., t. 4, s. 287 i n.

[52] Σ. Τρικούπης, *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως*…, t. 3, s. 66 i n.; J.W. Zinkeisen, *Geschichte der griechischen Revolution*…, t. 4, s. 396 i n.; F.C.H.L. Poqueville, *Historie de la Régénération de la Grece*, Paris 1824, t. 3, s. 354 i n. oraz 552 i 553; Α.Δ. Κόκκινος, *Η Ελληνική Επανάστασις*…, t. 4, s. 28–121 i t. 2, s. 432–455; D. Dakin, *The Greek Struggle for Independence 1821–1833*, London 1973, s. 107–120; C.M. Woodhouse, *The Greek War of Independence*, London 1952, s. 88–89.

[53] Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά*…, Αθήνα 2005.

[54] Σ. Μήλιος, *Απομνημονεύματα*…

[55] Α. Μίχος, *Απομνημονεύματα*…

[56] Omówienie źródeł do drugiego oblężenia Mesolongi zob. Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση*…, t. 3, s. 149–150.

[57] D. Dakin, *The Greek Struggle*…, s. 184–194; K. Mendelssohn-Bartoldy, *Geschichte Griechenlands*…, t. 1, s. 371–381; G. Finlay, *A History of Greece*…, t. 6, s. 374–398; G.F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands*…, t. 4, s. 362–382; Σ. Τρικούπης, *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως*…, s. 187–241; J.W. Zinkeisen, *Geschichte der griechischen Revolution*…, t. 3, s. 108 i n.; Δ. Φωτιάδης, *Η Επανάσταση*…, t. 3, s. 146–226.

Kasomulis and Spiromilios, the diary of Artemis Michos, "The Greek Chronicles" and 19th- and 20th-century studies

– searching for traces of known Polish insurgents active in Greece

– searching for information on Polish insurgents active in Greece in the Polish press from the period

– researching the fate of the Napoleonic soldiers who participated in the Greek Uprising researching the fate of the soldiers of the November Uprising who had earlier participated in the Greek Uprising

Οι Πολωνοί και η Ελληνική Επανάσταση. Αναγνώριση

Οι κατευθύνσεις των μελετών της συμμετοχής των Πολωνών στην Ελληνική Επανάσταση είναι ως εξής: (1) ανάλυση της πολιτικής άποψης του A. J. Czartoryski και της πρότασής του για την ύπαρξη του ελληνικού κράτους, (2) ανάλυση των επαφών του Αλεξάνδρου Υψηλάντη και της Φιλικής Εταιρείας («Απομνημονεύματα» του Εμμανουήλ Ξάνθου), (3) παρακολούθηση της στρατιωτικής πορείας του φιλελληνικού Τακτικού Σώματος με την ηγεσία του Αλεξάνδρου Μαυροκορδάτου, ιδιαίτερα στην μάχη του Πέτα, (4) ανάλυση των πηγών για την δεύτερη πολιορκία του Μεσολογγίου (Νικόλαος Κασομούλης, Σπυρόμηλιος, Αρτέμης Μίχος, «Ελληνικά Χρονικά») και μελετών του ΙΘ' και του Κ' αιώνα, (5) αναζήτηση για ίχνη γνωστών Πολωνών επαναστατών, (6) αναζήτηση πληροφοριών στον πολωνικό τύπο της περιόδου αυτής, (7) προσπάθεια επεξεργασίας της δράσης Πολωνών στρατιωτών του Ναπολέοντα, οι οποίοι μετείχαν στην Ελληνική Επανάσταση, (8) προσπάθεια επεξεργασίας της δράσης Πολωνών στρατιωτών της Επανάστασης του Νοέμβρη στήν Πολωνία, οι οποίοι μετείχαν και στην Ελληνική Επανάσταση.

PIOTR CHMIEL

Ukryte słowa? Powstanie greckie w świetle doniesień „Gazety Krakowskiej" z lat 1821–1830

Powstanie greckie nie uszło uwagi głównego krakowskiego periodyku pierwszej połowy XIX wieku – „Gazety Krakowskiej". Niniejszy artykuł przedstawia różne ujęcia greckiej walki wyzwoleńczej, które można odnaleźć w materiałach „Gazety" z lat 1821–1830.

Istotnym pytaniem, jakie należy postawić, omawiając zawartość pisma ukazującego się w okresie zaborów, jest wpływ cenzury na przekazywane czytelnikom treści. Na szczęście dla wydawcy „Gazety Krakowskiej" cenzura w wolnym mieście u stóp Wawelu w interesującym nas okresie nie rozwinęła zbyt ożywionej działalności. Pomimo zapisów konstytucyjnych wprowadzających cenzurę prewencyjną, obejmującą nie tylko czasopisma, ale także przedstawienia teatralne, ogłoszenia, przywożone książki i diariusze sejmowe[1], aż do 1827 roku cenzura praktycznie nie działała z uwagi na niechęć senatorów, którym ją powierzono, do zbyt dużego wysiłku, jaki wiązał się z ustawiczną kontrolą nowych tekstów. Zdarzało się, że nawet całymi miesiącami pisma ukazywały się bez koniecznego *imprimatur*. Sytuacja ta mogła spowodować pewne trudności dyplomatyczne, w związku z czym od 18 maja 1827 roku wszystkie sprawy cenzuralne załatwiać miało trzech imiennie wybranych senatorów[2]. Reforma ta nie zadbała jednak o przyznanie senatorom urzędników do pomocy, co nie przyczyniło się do usprawnienia działalności cenzorów. Właściwy początek instytucji cenzury Rzeczypospolitej Krakowskiej datuje się dopiero na rok 1832, kiedy to utworzono sprawnie działający Komitet Cenzury.

Wydawcą „Gazety Krakowskiej" był Jan Maj[3]. Ukazywała się ona dwa razy w tygodniu, co na tle innych polskich gazet tego okresu (zwłaszcza warszawskich) było

[1] W późniejszym czasie cenzurą objęto nawet treść nagrobków. Por. T. Gutkowski, *Cenzura w Wolnem Mieście Krakowie 1832–1846*, Kraków 1915, s. 27–28.

[2] Ibidem, s. 11; K. Bąkowski, *Dziennikarstwo krakowskie do roku 1848*, „Rocznik Krakowski" 8 (1900), s. 157.

[3] Jan Maj (1761–1831) – drukarz, założyciel, wydawca i przez trzydzieści pięć lat redaktor naczelny „Gazety Krakowskiej". Podczas insurekcji kościuszkowskiej próbował wzniecić powstanie w Prusach. Podczas pobytu w Ołomuńcu nawiązał także kontakty z Hugonem Kołłątajem. Pismo wydawał wyłącznie z pobudek patriotycznych; zyski osiągane przez „Gazetę Krakowską" nigdy nie były zbyt duże. O Maju zob. W. Bieńkowski, *Jan Maj – założyciel i pierwszy redaktor »Gazety Krakowskiej« w latach 1796–1831*, „Prasa Współczesna i Dawna" 1959, nr 1–2, s. 156–162.

częstotliwością dość niewielką, i utrzymała wysoką – jak na dziennik – cenę prenumeraty (aż 96 złotych polskich za rok). W latach 1827–1830 znacznie podupadła, wskutek czego na początku roku 1830 okresowo przestała się nawet ukazywać. Okoliczności te skłoniły wydawcę do szeroko zakrojonych reform. Od 1 lipca 1830 pismo zaczęło wychodzić codziennie oprócz niedziel i świąt, obniżono cenę prenumeraty do 60 złotych polskich za rok oraz dokonano istotnych zmian w układzie treści pisma. Unowocześniono serwis informacyjny, podzielono doniesienia na odrębne bloki wiadomości krajowych i zagranicznych, ulepszono szatę graficzną. Zmiany te „Gazeta Krakowska" zawdzięcza nowemu redaktorowi, popularnemu w Krakowie dziennikarzowi i wydawcy Konstantemu Majeranowskiemu[4]. Z tego okresu pochodzą także liczne i obszerne wzmianki o powstaniu listopadowym. Poświęcano mu bogate dodatki tematyczne, które stawały się źródłem wiedzy również dla Polaków mieszkających w innych zaborach. Kiedy w 1831 roku Majeranowski zmuszony został do opuszczenia Krakowa, kierownictwo w redakcji objęli: księgarz Ambroży Grabowski i drukarz Stanisław Gieszkowski; ten ostatni po śmierci Jana Maja (w grudniu 1831 roku) przejął „Gazetę Krakowską" na własność[5].

Gazeta donosiła o wszystkich ważniejszych zdarzeniach w kraju i zagranicą. Z wyjątkiem drugiego półrocza 1830 roku, kiedy to układ treści poddano pewnemu uporządkowaniu, pierwsza strona poświęcona przede wszystkim najważniejszym wypadkom, przede wszystkim – krajowym, wśród nich zaś, z oczywistych względów, najwięcej miejsca zajmowały doniesienia z Krakowa. Na drugiej pozycji pod względem objętości plasują się informacje z Warszawy, co naturalnie wiąże się z dużą liczbą czytelników spoza Rzeczypospolitej Krakowskiej. W rocznikach stanowiących przedmiot naszego zainteresowania bardzo mało uwagi poświęca się natomiast zdarzeniom w zaborze pruskim. Doniesienia stamtąd bywają sporadyczne; niekiedy gazeta interesuje się całkiem błahymi wypadkami, które miały miejsce na pruskiej prowincji[6]. Dalsze wiadomości pochodzą z zagranicy, przede wszystkim z Paryża, Londynu, Berlina i Petersburga, w miarę jednak narastania wagi wydarzeń pozaeuropejskich spotkać można w „Gazecie

[4] Konstanty Majeranowski (1790–1851) był barwną postacią: literatem, oficerem wojsk Księstwa Warszawskiego i urzędnikiem departamentu krakowskiego, a także znanym i znakomitym felietonistą. Co ciekawe, pełnił funkcję cenzora, a nawet naczelnika cenzury Rzeczypospolitej Krakowskiej. Zarzucano mu, że był agentem tajnej policji w Królestwie Polskim oraz to, że utrzymywał ponoć korespondencję z szefem policji w Królestwie Kongresowym – gen. Rożnieckim. Te oskarżenia sprawiły, że musiał uchodzić do Galicji (austriackiej). Do Krakowa powrócił dopiero po upadku powstania listopadowego. Zaczął wówczas pełnić funkcję cenzora, którą sprawował aż do 1846 roku. Interesujące jest to, że na łamach redagowanych przez siebie gazet nie zamieszczał materiałów kolaboracyjnych, a wręcz przeciwnie – zagrzewał naród do działania przeciw zaborcom. Por. J. Łojek, *Prasa polska w latach 1661–1864,* t. 1, Warszawa 1976, s. 92–94; J. Łojek, *Zarys historii prasy polskiej w latach* 1661–1831, Warszawa 1972, s. 115–117.

[5] Ibidem (oba opracowania).

[6] „O pięć godzin drogi od Morza Bałtyckiego przy Polzin 13 źródeł mineralnej wody stanowią łazienki Ludwiki, której skutki od 150 lat są znane i szczególniej pomocną jest na osłabione nerwy, kobiece choroby, hipochondrię, podagrę, reumatyzm, wyrzuty na ciele, itd." (rocznik 1822, s. 730); „Do nadzwyczajnych wypadków należy, iż tego roku w lutym zawinęły do Swineminde 3 okręty, a wypłynęło 8 z drzewem i solą, a 9 po towary" (rocznik 1825, s. 370).

Krakowskiej" także informacje z młodych państw Ameryki Południowej. Relacje z Grecji pochodzą najczęściej ze Smyrny, Triestu, Stambułu (koncentrują się głównie na relacjach grecko-tureckich), Korfu, Zakintos (Zante), okazjonalnie także z Itaki, Liworno czy Mesolongi. Stosunkowo wiele doniesień związanych z powstaniem greckim opatrzonych jest nagłówkiem „od granic tureckich". Część informacji odnoszących się do filhellenizmu europejskiego pochodzi z Paryża, Londynu, Madrytu i „od brzegów Menu" (w tym ostatnim wypadku chodzi o nazwiska niemieckich oficerów wspierających czynnie sprawę grecką; listy nazwisk gazeta cytuje *in extenso*). Po wiadomościach zagranicznych następują zazwyczaj drobne ogłoszenia oraz informacje rozmaitych krakowskich rzemieślników, a także obserwacje meteorologiczne. Kolejne numery gazety uzupełniane są regularnie dodatkami, datowanymi na ten sam dzień, w którym ukazują się właściwe numery dziennika. W dodatkach odnajdujemy na ogół informacje z dalszych krajów (w tym dużo dotyczących Grecji). Zwykle obfitują one w szczegóły i są dłuższe od głównych materiałów publikowanych na łamach kolejnych numerów; w bardzo dużym uproszczeniu można powiedzieć, że materiał prasowy dodatków ma charakter w większym stopniu publicystyczny niż informacyjny. Zamieszczone w nich artykuły często poświęcone są nie tylko relacjom z toczących się walk, ale również innym kwestiom. Mamy więc biografie greckich wodzów, zapis krótkiej rozmowy z żoną jednego z nich (ta forma prasowa przypomina dzisiejsze doniesienia z ostatnich stron gazet) czy przedruk całej greckiej konstytucji.

„Gazeta Krakowska" była właściwie dziełem jednego redaktora. Obecnie niezwykle trudno jest ustalić, kto był autorem poszczególnych doniesień; czy były one oryginalne, czy też tłumaczone. Wiąże się to z przyjęciem przez redakcje wielu ówczesnych gazet zasady anonimowości (nawiązującej do tradycji rewolucyjnej prasy francuskiej), według której artykuły anonimowe uznawano za bardziej odpowiadające idei bezstronności prasy niż artykuły podpisane imieniem i nazwiskiem[7]. Z uwagi na niedostateczny stan zachowania akt „Gazety Krakowskiej" docierają do nas nazwiska jedynie dwóch osób związanych z Majem: mowa tu o Majeranowskim i bliżej nieznanym Błeszyńskim, aktywnym zwłaszcza przed rokiem 1830[8]. Wszystko wskazuje na to, że Jana Maja i jego młodszego współpracownika, Konstantego Majeranowskiego, zaliczyć można do tzw. antreprenerów, tj. samodzielnych wydawców i redaktorów (a w wypadku Maja też drukarzy), którzy decydowali – starając się nie obudzić zbyt ostrymi sformułowaniami drzemiącej cenzury – o zawartości pisma. „Gazeta Krakowska" należała zresztą do periodyków, które pisały o sprawach politycznych stosunkowo śmiało[9].

Głównymi źródłami „Gazety Krakowskiej" piszącymi o „sprawie greckiej" są zagraniczne pisma, takie jak „Dostrzegacz Smirneński", „Paryski Konstytucjonalista", „Dostrzegacz Austriacki" czy grecki „Przyjaciel Praw". Krakowski dziennik często w całości wykorzystuje materiały publikowane w tych pismach i przytacza je dosłownie; dotyczy

[7] M. Tyrowicz, *Prasa Galicji i Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772–1850. Studia porównawcze*, Kraków, 1979, s. 74.

[8] W. Bieńkowski, *Jan Maj*…, s. 160.

[9] M. Tyrowicz, *Prasa Galicji*…, s. 34

to zwłaszcza zamieszczanych tam listów i mów. Jak się przekonamy, „Gazeta" posługuje się najczęściej informacjami krótkimi i zdawkowymi, lecz niekiedy, przytaczając właśnie listy i mowy, całkowicie zrywa z obiektywizmem. Polscy redaktorzy odnajdują także treści nieobiektywne w pismach zagranicznych i ostrzegają czytelników przed określonym odbiorem tych informacji. I tak zatem, zwracają uwagę na sympatie protureckie „Dostrzegacza Smirneńskiego" (cytowanego także jako „Dostrzegacz Wschodni"):

> Dostrzegacz wschodni w Smirnie wychodzący zawiera pomiędzy wielu artykułami przeciw Grekom, obok doniesień o rozbojach morskich i panującej w Grecji nędzy, przecie coś nowego. – Jako to: Samiyczykowie trwają ciągle w powstaniu przeciw Porcie przez urojenie, że ich wyspa, na której znajduje się około 5 do 6 tysięcy dobrze lub źle uzbrojonych ludzi, nie jest podobną do pokonania[10].

Przekaz ten nie jest najkorzystniejszy dla Greków ze względu na komentarz, przed którym chroni jednak polskiego czytelnika redakcja gazety, dopisując cytowane wyżej wprowadzenie.

Jakkolwiek doniesienia z początkowego okresu walk sprzyjają raczej sprawie greckiej, pierwszą, bardzo charakterystyczną cechą relacji „Gazety Krakowskiej" jest ich zwięzłość i dążenie do przekazywania wiadomości konkretnych, na ogół obiektywnych. Tendencję tę daje się zauważyć w olbrzymiej liczbie artykułów dotyczących Grecji; tu dla jej zilustrowania przytoczę zaledwie kilka przykładów:

> Lubo wiary godne niemieckie gazety zapewniały, że między flotami grecką a turecką nie zaszła jeszcze żadna formalna bitwa, i że ostatnia w zupełności przybyła do Dardaneli, rzymska jednak gazeta, która nie sprzyja także Grekom, zawiera doniesienie o dwu bitwach morskich, w których Grecy zupełne odnieśli zwycięstwo. W pierwszej pod Cerigo zabrać Turkom mieli 9 okrętów, w drugiej, między Zante i Cefalonią, d. 12 października, 6 zabrać, 3 zatopić, a 7 rozbić, reszta uciekła. Jednak 20 greckich okrętów tak dalece w ostatniej bitwie było skołatanych, iż musiały do portów wrócić[11].
>
> Podług doniesień okrętowych Grecy opanować mieli szturmem miasto Patras i znajdujące się od 1645 r. w mocy tureckiej warowne miasto Kanea, nad północnym brzegiem wyspy Kandyja, dostać się także miało w ich ręce[12].
>
> We właściwej Grecji sprawa Greków nabiera coraz większego znaczenia. Turcy w wielu miejscach pobitymi zupełnie zostali[13].
>
> Prezydent Mauromicalos wylądował 1200 ludzi z 12 okrętów do Missolungi. Drogi idące do Akarnanii i Liwadii osadzone są 3000 ludzi pod Zongos. Konstanty Bozaris i Metaxa postąpić mają z większą częścią wojska z Missolungi przeciw nieprzyjacielowi i ścigać go aż ku brzegom Achelous, gdzie lekkie wojska Greckie rozrzucone stoją. Omer Vrione zawarł zresztą z Zongos rozejm i zajął dawne swoje stanowisko pod Arta; Zongos udał się do Vrachori. Korpus grecki przybyły z wysp wysiadł na ląd pod Volo dla uderzenia na nieprzyjaciela[14].
>
> List z Nauplii pod d. 4 listopada zapewnia, iż rząd grecki odebrał rządowe doniesienie o wzięciu Trypolizzy. Kilkaset Greków podstąpiło pod tę twierdzę, i gdy nieprzyjacielska osada garstkę tylko

[10] Dodatek do numeru 21, 12 III 1826, s. 252, „Od granic Tureckich, z dn. 10 Marca".
[11] Nr 2, 6 I 1822, s. 20, „Z Włoch, dn. 8 Grudnia".
[12] Nr 6, 20 I 1822, s. 68, „Z Tryestu, dn. 24 Grudnia".
[13] Nr 57, 18 VII 1822, s. 702, „Z Itaki, dn. 22 Maja".
[14] Dodatek do numeru 7, 25 I 1824, s. 92 „Z Korfu, dn. 4 Grudnia".

> ludzi postrzegła, zrobiła wycieczkę, aż nagle zza gór wypadło 3000 Greków, i po okropnej walce, która także Greków wiele kosztowała, weszli ostatni do Trypolizzy[15].

Widać zatem, że wojnę grecko-turecką gazeta traktuje przede wszystkim jako ważne zdarzenie rozgrywające się poza granicami państw zaborczych, a głównym punktem zainteresowania jest przebieg walk, postęp działań zbrojnych i straty obu stron. Spostrzeżenie to nie powinno nas jednak doprowadzić do błędnego wniosku, że teksty zamieszczone w „Gazecie Krakowskiej" nie zawierają nic więcej poza w miarę dokładnymi informacjami o przebiegu walk. Analiza doniesień prasowych z wojny grecko-tureckiej umożliwia wysunięcie tezy, że wiadomości na ten temat stanowiły obiekt szczególnej troski redakcji, która formułując informacje, starała się przekazać czytelnikowi doniesienia wykraczające poza zakres zwykłych relacji prasowych. Wychwycenie owych podtekstów wymaga często uważnej lektury, bywają jednak i takie artykuły, w których wypadku ów dodatkowy przekaz nie pozostawia żadnych wątpliwości.

Zdarza się, że autorzy krakowskiego dziennika powątpiewają w prawdziwość przekazywanych informacji, zwłaszcza wówczas, gdy dotyczy to postępów wojsk tureckich:

> Rozchodzi się wieść, że Ibrahim Basza po zdarzeniach 29 i 30 marca odniósł niejakie korzyści nad Grekami; ale gdy brakuje szczegółów, zdaje się zatem być tylko rozpuszczoną dla pokrycia dawniejszego jego pobicia[16].

W relacjach z przebiegu walk można zaobserwować postrzeganie dążeń współczesnych Greków przez pryzmat bohaterstwa ich starożytnych poprzedników. Wyjaśnić to można przede wszystkim rolą kultury klasycznej wśród wykształconych kręgów polskiego społeczeństwa na początku XIX wieku. Związki kulturalne łączące Polaków z Grekami nie były w tym czasie jeszcze zbyt silne[17], toteż naturalną konsekwencją odbioru współczesnych wydarzeń z dalekiej Grecji było identyfikowanie walczącego narodu z tym samym, który przed wiekami obronił swoją ojczyznę przed barbarzyńskimi, pochodzącymi ze Wschodu Persami (tak patrzy się bowiem na wojny perskie w szkolnej historiografii). Trudno dziwić się takiemu spojrzeniu, rzecz jednak polega na tym, że niektóre relacje prasowe obserwują walkę Greków z Turkami niemalże jak walkę z Persami sprzed stuleci. Współczesne zdarzenia stają się zatem tylko tłem dla wydarzeń starożytnych – odwrotnie niż zwykle się to dzieje, gdy szukamy w faktach historycznych odniesień i podobieństw do bieżących konfliktów.

---

[15] Nr 20, 8 III 1826, s. 236, „Z Liworna, dn. 5 Lutego".

[16] Nr 46, 8 VI 1825, s. 602, „Od granic Tureckich, dn. 9 Maja".

[17] J. Reychman, *Z tradycji naszych związków kulturalnych z Grecją*, „Meander" 1960, nr 7–8. Warto tu zauważyć, że dziedzictwo bohaterów sprzed dwóch i pół tysiąca lat nie było oczywiste dla samych Greków. Aleksander Mawrokordatos w jednym z przemówień zwracał uwagę na różnicę pomiędzy Grekami walczącymi z Turcją a ich antycznymi poprzednikami: „Daremnie doszukiwałbym się w Grekach dzisiejszych potomków Temistoklesa, Epaminondasa, dzielnych obrońców Termopil, a jeszcze mniej znaleźlibyśmy wśród nich następców słynnych mędrców, nieśmiertelnych poetów i głębokich filozofów, których imiona i czyny wspaniałe uświęciła historia na długie pokolenia" (cyt. [za:] W. Gorzycki, *Walka Grecji o niepodległość w wieku XIX*, Warszawa 1922, s. 7).

Dążenie do przedstawiania Grecji współczesnej jako bezpośredniej spadkobierczyni wspaniałego dziedzictwa kulturalnego uwidacznia się m.in. w dłuższym doniesieniu, którego treścią jest opis Grecji. Na szczególną uwagę zasługuje początek artykułu, przypominający znaczenie starożytnej kultury greckiej dla tożsamości cywilizacji rzymskiej i przez nią – europejskiej:

> Gdy Rzymski Cesarz Trajan wysyłał do Grecji Maksyma i oddawał mu rządy tej krainy, rzekł do niego Pliniusz, zaszczycony przyjaźnią Cesarza, następujące słowa: „Pamiętaj, że w kraju, do którego cię Cesarz posyła, łagodniejsze obyczaje naprzód zakwitły a umiejętności wynalezione były; pomnij, że jesteś wysłany do ludzi, którzy walecznością i zasługami utrzymywali się przy prawach od przyrodzenia nadanych. Szanuj ich dawną sławę, a nawet teraźniejszą słabą starożytność. Nie zapominaj, iż to jest kraj, który nam na usilne prośby dał prawa; że się udajesz do Aten, że Spartą masz zarządzać; byłoby srogim, okrutnym, barbarzyńskim czynem miasta te z nazwiska i cienia dawnej wolności wyzuwać".
>
> Grecja i Grecy nie są już dziś tym, czym byli pod panowaniem Rzymian, lecz kraj ten, któremu nie tylko Rzym, ale i cała Europa winna jest swoją oświatę, wiadomości, nauki i kunszta, zasługuje istotnie na uwagę każdego człowieka, któremu dobro ludzkości nie jest obojętnem […].

Dalsza część artykułu ma charakter opisu, ale jest to opis nie pozbawiony zarówno określeń wartościujących, jak i filhelleńskich odwołań do starożytności klasycznej. Sięgnijmy po wybrane przykłady:

> Łatwo stąd [z tego opisu – P.Ch.] spostrzec można, iż żaden kraj nie ma tak wiele brzegów morskich, a tym samym tak korzystnego położenia do handlu, równie jak piękniejszego klimatu[18].
>
> Z trudnością pod nazwiskiem Setines poznalibyśmy starożytne miasto Minerwy, gdyby świątynia Pallady Ateńskiej dziś jeszcze podziwienia w znawcach nie wzbudzała; z trudnością pod nazwiskiem Stive poznalibyśmy rodzinne miasto zwycięzcy pod Leuktrą, Pelopidasa i Epaminondesa[19].
>
> Kilka równin znacznie nad powierzchnią morza wzniesionych, są poprzecinane mnóstwem rzeczek, z których jedna tylko przez swoją wielkość na nazwisko rzeki zasługuje, to jest Peneus […]. Asopus, który kiedyś swoimi nurtami chciał niebo pokonać, lecz piorunem Jowisza do łożyska został zwrócony; Cephisus, ulubiona kąpiel Gracji, na którego brzegu Temis starożytny Kościół miała; Ilysus, pod którego jaworami Sokrates młodzież ateńską uczył mądrości […][20].
>
> Tu [na Peloponezie – P. Ch.] były niegdyś Argos i Miceny, stolice Agamemnona, pasterza ludów, piaszczyste Pilos mądrego Nestora; Lacedemona [sic!] z całym swoim następstwem Królów od Menelausa do Agezylausza; tu równiny i pagórki Arkadii były obrazem szczęśliwości pasterskiego życia; tu Sparta ugruntowała swoją potęgę przez trzy wojny messeńskie[21].

„Gazeta Krakowska" interesowała się także odkryciami archeologicznymi. Wydanie z dnia 15 lipca 1829 roku donosi o odnalezieniu tablicy, którą Arkadyjczycy postanowili uczcić Leukona. Znaleziska tego dokonano podczas burzenia murów twierdzy Kercz. Komentator tekstu wyraża żal, że napis na owej tablicy zachował się jedynie we fragmentach, ale

[18] Ibidem.
[19] Ibidem.
[20] Ibidem, s. 324.
[21] Ibidem.

> Bądź co chce, szczątek ten uchwały Arkadyyczyków iest zawsze ważny w względzie historycznym, albowiem uwiadamia nas o okoliczności nieznayomey, o przymierzu tego ludu peloponeskiego z Leukonem[22].

Źródłem antagonizmów między Grekami a Turkami jest także religia, co wykorzystuje redakcja „Gazety Krakowskiej"[23]. Szczególnym motywem pojawiającym się w relacjach dziennika w kontekście różnic religijnych jest obrona wiary chrześcijańskiej określanej zwykle jako „religia przodków". Jako walka dwu religii przedstawiona zostaje bitwa o Trypolizę w cytowanym już doniesieniu z Korfu:

> Gdy Arcybiskup postrzegł, iż zagrzali cokolwiek głowy, podniósł się, wziął Krzyż i krzyknął: „Godzina, bracia, już wybiła; powstańcie, zwycięstwo będzie przy nas, poprzysięgam wam na ten święty znak!". Na te słowa całe mnóstwo na wzór szumiącego morza padło na kolana, wołając: Kyrie elejson! Przyjęło błogosławieństwo duchowne, i powstało mówiąc znowu: Kyrie elejson. – Bóg jest Bogiem, a Mahomet jego prorokiem! Odpowiadali Turcy z murów. – Germanos, trzymając w jednej ręce krzyż, w drugiej pałasz, przodkował z rozpuszczonymi włosami mnóstwo Greków pod bramą ku Napoli di Romania. Inny dowódca uderzył na bramę od Kalabrita[24].

Zwycięstwa nad Turkami okraszane są cytatami z wypowiedzi greckich dowódców, które ukazują zwycięstwa jako akty demonstracji boskiej potęgi, a nawet jako sytuacje, w których Bóg chrześcijański ujawnia swą przewagę (!) nad Bogiem muzułmańskim:

> List z Nauplii zawiera następującą odezwę Viceprezesa Rządu Greckiego pod d. 5 tegoż miesiąca wydaną: „Któryż Bóg jest potężniejszy jak Bóg ojców naszych!"[25].

O wojnie chrześcijan z muzułmanami pisze gazeta wprost:

> Grecja cierpi nieznośnie dla gwałtownej walki między despotyzmem a wolnością, między Muzułmanami i Chrześcijanami [26].

Także wyzwolenie Aten osadzone jest na tle zwycięstwa religijnego:

> Dziennik „Rewolucjonista" donosi z Aten, że tam już powiewają chrześcijańskie flagi. Urządzono […] Areopag i odśpiewano Te Deum[27].

Podobnie do opisu odbicia Aten sformułowane jest doniesienie o zdobyciu Nauplionu:

> Nadeszłe w tej chwili wieści z Morei listy pod d. 17 grudnia donoszą, iż w wszystkich miastach śpiewane jest Te Deum z powodu poddania się Napoli di Romania[28].

Wyrażenie „flagi krzyża", „flagi chrześcijańskie" używane jest w relacjach „Gazety Krakowskiej" jako synonim chorągwi greckich, na które zwraca się uwagę przede

[22] Nr 56, 15 VII 1829, s. 666, „Z Odessy, d. 1 Czerwca".

[23] Dodatek do numeru 10, 2 I 1822, s. 9, „Z Odessy, dn. 30 Listopada".

[24] Ibidem, s. 9–11, „Z Korfu, dn. 1 Grudnia".

[25] Dodatek do numeru 60, 28 VII 1825, s.772, „Z Nauplii di Romania, dn. 6 Czerwca". Odezwa ta jest reakcją na zwycięstwo nad flotą turecką u brzegów Andros.

[26] Nr 93, 21 XI 182, s.1135, „Z Zante, dn. 28 Września".

[27] Nr 62, 5 VIII 1821, s. 758, „Z Korfu, dn. 13 Czerwca".

[28] Nr 10, 2 II 1823, s. 116, „Z Tryestu, dn. 13 Stycznia".

wszystkim wówczas, gdy strona grecka zdobyła (a w domyśle formułowanym niejako obok relacji prasowej – wyzwola spod panowania muzułmańskiego) nowe twierdze:

> Kumdukturowie statków Europejskich siedzieli na swoich statkach i przypatrywali się przez perspektywy jak atak wypadnie. Z początku dla wielkiego dymu rozpoznać nic nie mogli, ale na koniec z niezmiernym zdziwieniem zobaczyli k r z y ż o w e c h o r ą g w i e [podkr. P.Ch.] jak dawniej na wałach Missolungi powiewające. Mnóstwo dział, chorągwi, namiotów, taborów, itd. dostało się w ręce Greków. Z wszystkich stron nadchodzą posłańcy z radosną tą nowiną[29].

Tło religijne pojawia się również jako uzasadnienie dla stracenia wszystkich napastników, którzy zaatakowali grecką cerkiew w Kassandrze:

> D. 9 listopada w dniu S. Demetrego dowiedziawszy się Turcy, iż Grecy w Kassandra zatrudnionymi są służbą Bożą, Basza Saloniki uderzył na ich warownie całą swoją siłą; lecz Grecy wybiegli z Domu Bożego, rzucili się z niesłychaną zapalczywością na szturmujących i prawie ich zupełnie wycięli, bo z 200 tylko wiernymi ujść miał Basza[30].

„Zwycięstwo krzyża" jest synonimem do „zwycięstwa Greków", „postępu walk":

> Rozbitki wojska ścigali Odyseusz i Nicetas do Tessalii. Zdaje się, że po tym zwycięstwie chorągwie Krzyża posuną się tego roku do Macedonii, a może i Saloniki[31].

Wstrząsający jest list-testament pewnego Greka uwięzionego w Mesolongi, który redakcja przytacza *in extenso*. Dla jego autora wiara to środek zagrzewający do walki i dający nadzieję w sytuacjach beznadziejnych; list kończy wizja przymusowej islamizacji chrześcijańskich dzieci:

> Młody Greczyn znajdujący się w Missolondze, przysłał tu swój testament i wyraża w nim: „Przygotowany na śmierć męczeńską, zasyłam Ci, kochany Bracie, ostatnie słowo: bywaj zdrów! 3000 Chrześcijan okrytych ranami i osłabionych trudami, są jedynymi obrońcami 13,000 kobiet i dzieci, i mężnie oczekują ponownych szturmów łaknącego ich krwi nieprzyjaciela; nie spodziewając się niczego względem nich Europy, widzą przepływające angielskie i francuskie okręty, i wiedzą, że w ich ucisku żadnej nie przyniosą im pomocy. Bóg jest jedyną naszą nadzieją; oby nas raczył wysłuchać i wesprzeć! Gdy pomyślę, że biedne na łonie chrześcijaństwa wychowane dzieci, powleczonymi będą do barbarzyńskiego Mahometanizmu, drętwieję cały. Jeszcze kilka dni, a już może spoczywać będziemy na łonie Pana!"[32]

Gazeta poświęca też uwagę uchwałom greckiego synodu:

> Synod Morei wydał następujące godne uwagi rozporządzenia: 1) zmniejszone są w czasie wojny liczne ścisłe posty, 2) zgwałcone podczas wojny przez barbarzyńców żony i dziewczęta nie mają być uważane jako wszetecznice, ale jako męczennice dla wsławienia ludu […]. Tenże synod nakazuje wiernym uważać zamordowanego Patriarchę jako S. Męczennika, a nowego jako bezbożnego, nieprawego i kacerza, i zakazuje słuchać jego rozporządzeń[33].

---

[29] Dodatek do numeru 77, 25 IX 1825, s. 976, „Od granic Tureckich, dn. 29 Sierpnia".

[30] Nr 2, 4 I 1823, s. 20, „ Z Zemlina , dn. 4 Grudnia".

[31] Nr 80, 5 X 1823, „Z Ankony, dn. 26 Sierpnia".

[32] Nr 36, 5 V 1826, s. 427, „Od granic Tureckich, dn. 4 Kwietnia".

[33] Nr 26, 31 III 1822, s. 309, „Z Włoch, dn. 8 Marca".

Zwłaszcza drugie rozporządzenie synodu zasługuje na uwagę. Pojawia się w nim kategoria męczennicy, co nadaje walce Greków charakter wojny religijnej, co więcej – wojny z barbarzyńcami.

Relacjonując wydarzenia w Grecji, „Gazeta" odwoływała się również do schematu okrutni Turcy – niewinni Grecy, który łatwo daje się przełożyć na relację ciemiężca – niewolnik, tę zaś odnieść można do ówczesnej sytuacji różnych narodów europejskich, w tym oczywiście do sytuacji Polaków pod zaborami. Przekładalność tej relacji na rzeczywistość, której aktorami byli Polacy, mogła być przez gazetę zamierzona. Warto jednak dodać, że częste są również informacje o aktach okrucieństwa Greków wobec Turków i ogólna dezaprobata masowych zbrodni popełnionych na ludności cywilnej. Spróbujmy przyjrzeć się tym relacjom, nieco je porządkując.

Już we wrześniu 1821 roku gazeta donosiła:

> Nadszedł tu list ze Smirny, podług którego nieszczęśliwe to miasto przez wściekłość Turków na pusty plac zamienione zostało. Codziennie przybywają tam nowe hordy pustoszących Azjatów i nowe popełniają niegodziwości. Rzeź ciągle jeszcze trwa: morze okryte jest porąbanymi zwłokami Greków […] Do tego przydać potrzeba jeszcze dokuczający głód; uboga klasa ludzi nie ma kawałka chleba i sama nędza pobudza ją do rabunku i palenia[34].

Relacja ta, jakkolwiek donosi o popełnianych przez obie strony aktach przemocy, działania Greków usprawiedliwia głodem i nędzą oraz okrucieństwem Turków, łagodząc tym samym negatywny wydźwięk greckich rabunków i podpaleń. Bardzo znamienny jest natomiast inny element tego doniesienia, który dominuje zresztą w wielu relacjach prasowych dotyczących tureckiej przemocy, a mianowicie przedstawianie Turków jako barbarzyńców pochodzących z odrębnego kulturowo regionu świata, wręcz – z dziczy („hordy Azjatów"). Co ciekawe, „Gazeta Krakowska" rysuje bardzo wyraźną granicę cywilizacyjną między Europą a Azją, umiejscawiając ją na Bosforze i współczesnej tureckiej linii wybrzeża, a więc – włączając Półwysep Bałkański w obręb Europy. Tymczasem w ówczesnym pojęciu Bałkany nie należały do świata cywilizowanego, zwłaszcza z punktu widzenia krajów Europy Zachodniej, a stamtąd docierali w rejon konfliktu grecko-tureckiego dziennikarze, których relacje stanowiły podstawowe źródło informacji dla redakcji krakowskiego dziennika. Jak wiadomo, masakry na ludności cywilnej popełniały obie walczące strony, a ich rozmiary były porównywalne, tymczasem zabiegi polskiej redakcji wyraźnie zmierzały do przypisania winy za krwawy przebieg konfliktu Turkom.

> Jakże okrutny stał się teraz – lamentuje publicysta „Gazety Krakowskiej" w innym doniesieniu – stan wyspy! [Cypru po najeździe Alego Baszy w roku 1821 – P.Ch.] Barbarzyńcy rabując i mordując przebiegli z krzykiem po wszystkich ulicach[35].

Nawet niechętny Grekom „Spectateur Oriental" ukazujący się w Smyrnie poinformował o tureckiej rzezi na Chios. Jego słowa przedrukowane zostały w podwawelskim dzienniku:

---

[34] Nr 70, 2 IX 1821, s.860, „Z Liworna, dn. 6 Sierpnia".

[35] Nr 95, 28 XI 1821, s.1136, „Z Zante, dn. 25 Września".

> „Spectator" wyznaje zresztą, że Turcy na wyspie Scio przestąpili granice ludzkości, jak np. że wiele dzieci Chrześcijan, których nie mogli sprzedać, w morze wrzucili, i Chrześcijanie w Smirnie z litości zakupili z litości wiele przywiezionych tam Sciotów[36].

Informację o rzezi na Chios powtórzono jeszcze w kontekście wywołania przez tę masakrę zapału bitewnego wśród Greków i większej jedności wśród nich:

> Wyrżnięcie tylu Chrześcijan na wyspie Scio sprawiło nie do uwierzenia wielkie wrażenie na reszcie Greków. Liczba walczących na wszystkich wyspach pomnaża się codziennie[37].

Gazeta formułuje zresztą jasno myśl, którą można wywnioskować z treści powyższych artykułów:

> Jeżeli rzeź na Scio szkodziła Grekom, ponieważ pozbawiła ich życia, tedy nie mniej stała się nieszczęściem dla Turków, bo wyrugowała z nich wszelką moralność[38].

„Gazeta Krakowska" pragnie jednak zatrzeć wrażenie czytelnika, który mógłby zapamiętać okrutne postępowanie Greków i, tracąc odpowiednią perspektywę, uznać, że to strona grecka odpowiada za większość rzezi:

> Przy wrażeniu, które codziennie ponawiające się doniesienia o oburzającym okrucieństwie Greków nad dostającymi się w ich ręce Turkami, koniecznie na Mahometańskim pospólstwie czynić muszą, dziwić się przeto należy istotnie, iż rząd w stolicy utrzymać jeszcze porządek i bezpieczeństwo potrafi. Publicznego tracenia schwytanych z bronią w ręku powstańców spodziewać się należy w teraźniejszym nieszczęśliwym położeniu rzeczy należało; jakkolwiek przybite na bramie Seraju głowy czynią Europejczykowi oburzający widok, nie pozostanie jednak przyjacielowi ludzkości inne rozumne życzenie, tak żeby wojna domowa między obiema zarówno fanatyzmem zapalonymi narodami, którą znamionuje początkowy ich charakter, wkrótce zakończoną być mogła[39].

Okrucieństwa Greków, określone tu zaledwie nazwą ogólną, zrównoważone zostają obrazem powstańca, który schwytany z bronią w ręku idzie na śmierć z rąk ciemiężyciela. Trudno się spodziewać, żeby u polskich czytelników obraz ów nie wywołał sympatii raczej do owego skazańca niż do zaprowadzającego sprawiedliwość Turka. W kolejnym zdaniu pojawiają się dalsze elementy równoważące niepomyślny Grekom wstęp: bardzo plastyczne ukazanie okrucieństwa tureckiego, wyjątkowo dyskretne, ale czytelne zwrócenie uwagi na różnicę kulturową dzielącą Turków od reszty Europy (w tym od Greków): „czynią E u r o p e j c z y k o w i oburzający widok" [podkr. P.Ch.] oraz życzenie o charakterze ogólnej refleksji, osłabiające wrażenie barbarzyńskie postępowania Greków. Komponując w ten sposób relację, redakcja spełniła swój „dziennikarski obowiązek": poinformowała o działaniach Greków, ale zarazem pokazała postępowanie Turków, używając mocniejszych środków obrazowania i prowadząc artykuł do pozornie tylko równoważącej zachowania obu stron konkluzji (w rzeczywistości, całkiem *sine ira et studio*, tę potyczkę, której stawką było dobre imię w rodzinie cywilizowanych narodów, wygrali Grecy).

---

[36] Nr 56, 14 VII 1822, s. 668, „Z Tryestu, dn. 17 Czerwca".

[37] Nr 57, 17 VII 1822, s. 678, „Od granic Multan, dn. 13 Czerwca".

[38] Dodatek do numeru 46, 9 VI 1822, s. 557–558, „Od granic Tureckich, dn. 4 Kwietnia".

[39] Dodatek do numeru 4, 13 I 1822, s. 46, „Z Wiednia, dn. 2 Stycznia".

Trzeba jednak zauważyć, że „Gazeta Krakowska" podaje niekiedy przykłady odrażającego zachowania Greków, które nie znajduje odpowiednika w okrucieństwie tureckim. Przykład takiej relacji stanowi doniesienie z 1829 roku:

> W jednej z potyczek Turków z Grekami, 60 żołnierzy Tureckich, wziętych w niewolę, zaprowadzono do Eginy i na rozkaz dowódcy oddziału Greckiego wypalono im na czołach znaki rozpalonym żelazem. Gdy się o tym dowiedział Poseł Angielski przy Porcie Ottomańskiej, P. Stradford Canning […] uczynił odezwę do Prezydenta Rządu Greckiego, w której ubolewając nad zdarzonym wypadkiem, wyraża nadzieję, że Prezydent nie zaniecha nadal zapobiec podobnym zdarzeniom[40].

Redaktorzy „Gazety Krakowskiej", pragnący nakłonić Polaków do walki narodowowyzwoleńczej, mieli do dyspozycji ograniczone środki oddziaływania. Jedyną rzeczą, którą mogła zrobić redakcja, chcąc kształtować opinie Polaków w rozmaitych kwestiach, było odpowiednie formułowanie wiadomości oraz ich dobór, podporządkowany określonemu kluczowi dobór. Temat powstania greckiego, ze względu na czytelną dla każdego symbolikę, stanowił znakomity pretekst do poruszania kwestii walki o wolność kraju, toteż nietrudno zrozumieć, dlaczego akurat pochodzące z Bałkanów wiadomości stawały się obiektem dyskretnej manipulacji ze strony redakcji. Przede wszystkim „Gazeta" starała się unaocznić polskim czytelnikom, że jedność w podejmowanych działaniach daje siłę i skuteczność. Dobrze ilustruje to cytat z listu filhellena Eynarda, który informuje Greków o sympatii do ich sprawy, zwracając zarazem uwagę na konieczność uzgodnienia stanowisk i działań:

> P. Eynard donosząc Rządowi Greckiemu i naczelników wojskowym o posłaniu im posiłków wyraził między innymi w liście swoim: „Posiadacie moc nad waszymi współziomkami, zachęcajcie ich do jedności; niechaj pomiędzy dowódcami panuje zgoda" […][41].

List ów informuje dalej o tworzeniu się związków organizujących składki na rzecz Greków. W tym kontekście jego zamieszczenie stanowi czytelne zamaskowanie polskiej sytuacji w dobie poprzedzającej powstanie. W intencji redakcji każdy inteligentny czytelnik powinien zamienić wyraz „Grecy" na „Polacy", otrzymując w ten sposób dość prawdopodobny scenariusz rozwoju wydarzeń w Polsce.

W świetle powyższych spostrzeżeń można przyjąć, że redakcja krakowskiego dziennika zakładała rozwój nurtu polonofilskiego w Europie, spowodowany wybuchem powstania na ziemiach polskich. Jednak ruch ów pomóc może tylko wtedy, gdy wodzowie walczącej Polski działać będą zgodnie. Konieczność zachowania jedności była o tyle istotna, że Polacy, rozproszeni aż w trzech zaborach, musieliby podjąć walkę z trzema państwami naraz. Redaktorzy „Gazety" bez wątpienia zdawali sobie sprawę z trudności, które staną przed Polakami walczącymi o wolność kraju. Dziennik ten – zważywszy na jego zasięg obejmujący aż dwa zabory – miał swój udział w uświadamianiu Polakom znaczenia jedności narodu. Na przykład, czytelnicy byli informowani o przyłączaniu się do powstania Greków zamieszkałych z dala od Peloponezu:

---

[40] Dodatek do numeru 7, 25 I 1829, s. 83 „Od granic Tureckich, dn. 30 Grudnia".

[41] Nr 66, 10 VII 1826, s. 668, „Od granic Tureckich, dn. 10 Czerwca".

> Części Epiru i Macedonii, które dotąd obojętnie patrzyły na zdarzenia w Grecji, powstały w całej masie.
> Grecy trudnią się teraz połączeniem wszystkich sił swoich[42].

„Gazeta Krakowska" często odwoływała się do obrazów greckiej jedności:

> Zresztą na wyspach Greckich zachodzi największa [*sic*! – P.Ch.] jedność. Wyspa Syro, która długo wzbraniała się przystąpić do ligi Greckiej, jest teraz przez dwóch Hydriotów, jako eforów, dobrze rządzona, i znajdujący się tam w znacznej liczbie, jak na Naxos i Santorin katolicy przyłączyli się do wspólnej sprawy[43].

Dodatkową uwagę poświęcał dziennik zgodzie pośród wodzów, podkreślając tym samym szczególną rolę konieczności współdziałania polskich dowódców w czasie przyszłego powstania:

> Podług najnowszych doniesień z Peloponezu, Kolokotroni poddał się nowemu Rządowi[44].

Równie często posługiwano się obrazem chaosu, chcąc pokazać, do czego może doprowadzić niezgoda. Niekiedy czyniono to w sposób bardzo prosty, unaoczniając łatwy do przewidzenia skutek: brak zgody powoduje klęskę.

> Kolokotroni czynił nadaremne usiłowania do odwiedzenia rządu Greckiego od oblężenia Nauplii i udał się potem przeciw Trypolizzy, lecz i tam pobity został[45].

> Do klęski Greków pod Kassandra przyczynić się miała ich niejedność. Oddalił się z wojskiem jeden z ich dowódców, Manuel Pappa, z czego Turcy korzystając, opanowali szańce, wpadli do miasta wyrznęli wszystkich mężczyzn, kobiety i dzieci w niewolę zabrali[46].

„Gazeta" posunęła się także do bardzo surowej oceny warcholstwa greckich dowódców:

> Dopóki oni [Kolokotroni i Odysseusz – P.Ch.] będą walczyć dla swoich zysków, dopóty w Grecji będzie się działo źle. […] Dopóki 12 kapitanom, którzy prowadzą wojnę dla własnej korzyści, głów nie utną, dopóty myśleć niemożna o ulepszeniu losów biednego ludu[47].

Podobną funkcję przypisać można też doniesieniom na temat ustroju Grecji i tworzenia nowych instytucji. Zapewne miały one unaoczniać porządek panujący w młodym, wciąż jeszcze walczącym państwie (sytuacja w Grecji w latach dwudziestych ubiegłego stulecia daleka była od ładu i stabilności), a także informować Polaków o nowych rozwiązaniach ustrojowych i wdrażaniu ich w życie. „Gazeta Krakowska" przekazuje bardzo szczegółowe informacje o zarządzie terytorialnym poszczególnych części Grecji:

> Podzieloną jest ona na prowincje, z których każdą rządzi eparcha, posiada oprócz tego kanclerza, który w niebytności eparcha podpisuje rozporządzenia, a w obecności jego razem z nim, dyrektora

[42] Dodatek do numeru 63, s. 754–755, „Z Korfu, dn. 20 Czerwca".
[43] Nr 80, 5 X 1823, s. 982, „Z Wenecji, dn. 2 Września" .
[44] Dodatek do numeru 58, 20 VII 1823, „Z Korfu, dn. 3 Czerwca".
[45] Nr 52, 4 VIII 1824, s. 745, „Z Zante, dn. 14 Czerwca".
[46] Nr 10, 3 II 1821, s. 118, „Z Włoch, dn. 10 Stycznia".
[47] Dodatek do numeru 40, 19 V 1821, s. 482, „Ze Sztuttgartu, dn. 1 Maja".

> wydatków, poborcę i edyla. Ostatni jest naczelnikiem policji i bezpośrednio przez rząd mianowany. Na wyspach i w nadmorskich miastach sprawuje tenże urząd kapitana portowego[48];

podziale władz i ustroju państwa:

> Cała Grecja zostaje pod jednym środkowym rządem, który składa się z dwóch oddziałów, prawodawczego i wykonawczego. Nowy rząd wydał już wiele rozporządzeń, tudzież odezwę do Europejskich narodów, w której dziękuje za wsparcie Greckiej sprawy pojedynczym przyjaciołom ludzkości. Grecy chcą na wzór Zjednoczonych Stanów północnej Ameryki zaprowadzić związkowy kraj pod zarządzeniem Kongresu, do którego wszystkie prowincje wysyłać będą deputowanych. Przez ten środek sądzą nadać sprawom więcej jedności i prędszego działania[49];

organizacji sądownictwa:

> Rząd Grecki wydał dwa wyroki. Pierwszy stanowi, iż 4 gatunki sądów w Grecji zaprowadzonymi być mają. Sądy pokoju, sądy prowincjonalne, jeden sąd apelacyjny i sąd najwyższy. [...] Drugim wyrokiem jest nakaz na sprzedaż [! – P.Ch.] część dóbr narodowych na rzecz regularnego wojska[50].

Zainteresowanie ustrojem nowo powstałego królestwa potwierdza też przedruk konstytucji greckiej w tłumaczeniu polskim[51], zajmujący łącznie (publikowano go w trzech kolejnych numerach) blisko dziesięć kolumn. Podobny charakter ma wzmiankowany już opis przebudowy Aten, mający pokazać wielkość dziedzictwa historycznego tego miasta i prowadzący do zmiany nieprzydatnych już meczetów na gmachy użyteczności publicznej[52]. Baczną uwagę zwraca „Gazeta Krakowska" na organizację wojska greckiego. Oto, co czytamy pod datą 7 grudnia 1825:

> Rząd tymczasowy Grecji wydał następującą uchwałę: „Ponieważ powiększenie wojska regularnego jest najsensowniejszym środkiem do ustalenia Greckiej niepodległości, i to powiększenie tylko przez prawny nabór za pomocą spisu ludności może być osiągnione, zatem ciało doradcze uchwaliło: 1) Ma być w całym Państwie Greckim podług spisu ludności nabór po jednym człowieku ze stu dusz, a to z mieszkańców każdego miasta, miasteczka i wsi. Wiek żołnierza jest od 18 do 50 lat. 2) W miejscach, gdzie liczba mieszkańców nie dochodzi zupełnej liczby stu, zatem ostatni ułamek więcej jak 50 dusz rachowany będzie za zupełne sto; mniej jak 50 dusz nie stawią żadnego żołnierza, 3) Nabór odbywać się będzie przez losy ciągnione przez wszystkich mieszkańców od 18 do 50 lat, od tego nikt nie jest wyjęty ktokolwiek bądź, chyba, że stawia za siebie drugiego, na którego nie padł los, a mającego wiek potrzebny, 4) Wyjętymi od spisu są: synowie jedynaki i ci którzy dowiodą, że są ułomni na ciele. 5) Ze spisanych występuje co rok trzecia część i będzie nową trzecią częścią co rok zastąpiona, tak, iż we trzech latach zostanie odnowione całe regularne wojsko; 6) Do wystąpienia tego nikt jednak nie jest obowiązany; ci, którzy pozostaną, szczególniej do służby będą uważani[53].

Polscy redaktorzy wykazali także zainteresowanie działalnością rządu greckiego, mającą na celu promowanie i upowszechnianie rodzimej kultury.

---

[48] Dodatek do numeru 88, 2 XI 1823, s. 1086, „Od granic Tureckich, dn. 1 Października".

[49] Dodatek do numeru 55, 9 VII 1823, s. 663, „Od granic Tureckich, dn. 8 Czerwca".

[50] Dodatek do numeru 14, 16 II 1826, s. 167, „Z Nauplii, dn. 15 Grudnia".

[51] Dodatek do numeru 79, 3 X 1827, s.1045–1046, „Wiadomości z Grecyi"; dodatek do numeru 82, 14 X 1827, s. 1082; dodatek do numeru 83, 17 X 1827, s.1092–1094.

[52] Nr 38, 10 V 1826, s. 452, „ze Smirny, dn. 10 Marca".

[53] Nr 98, 7 XII 1825, s. 1221, „Od granic Tureckich, dn. 19 Listopada".

> Tymczasowy rząd Grecki wydał następującą uchwałę: Zważywszy, że Adamantinos Korais przez wydawanie Greckich autorów ważną młodzieży uczynił przysługę; że dalsze ich wydawanie w teraźniejszych okolicznościach bardzo jest potrzebnym […], władza wykonawcza stanowi, co następuje: 500 talarów ma być corocznie ze skarbu publicznego użytych na zakupowanie dzieł Koraja. – Szanowny starzec Koraj urodził się dnia 27 Kwietnia 1748 w Smirnie i przeszło 30 lat bawił w Paryżu[54].

> Miasto Argos ma elementarną szkołę, w której dawane są historia Grecka, filozofia i różne zagraniczne języki. Biskup Bartolomeo urządził na nowo szkołę na Hydra. W Atenach dwie szkoły nie mogą pomieścić zbiegających się zewsząd uczniów. Na czele Gimnazjum znajduje się profesor Jerzy Gennadies, mąż wielkiej nauki i gorliwy przyjaciel Ojczyzny. Na wyspie Tinos Lankasterski sposób uczenia także czyni postępy; wystawiono tam dwie tragedie Markos Bezzaris i Megakles, które z wielkimi oklaskami przyjęte zostały[55].

Artykuły ukazujące się w „Gazecie Krakowskiej" wpisywały się również w nurt filhelleński, rozpowszechniający się w zachodniej Europie. Podajmy kilka przykładów prasowych ujawniających istnienie tego zjawiska w okresie walk o niepodległość Grecji. Jedną z form pomocy Grekom były udzielane w masowej skali pożyczki, w które angażowały się warstwy wyższe wielu narodów europejskich.

> Nowa pożyczka Grecka – donosi „Gazeta Krakowska" z dnia 20 kwietnia 1825 r. – dojść miała do skutku i w piastrach Hiszpańskich będzie wypłacona, które różnią się od innych, bo wystawiają na jednej stronie Grecją, a na drugiej kłos zboża, latorośl winną i różdżkę oliwną[56].

Pożyczka ta dotarła do Grecji w ciągu tygodnia, bo już pod datą 26 kwietnia znajdujemy informację:

> Grecki rząd otrzymał z ostatniej pożyczki 3 mill. piastrów. Oprócz tego zaciągana jest przez związek za Grekami w Londynie nowa pożyczka, która, jak piszą jest na ukończeniu. Przyjaciele Ameryce posyłają nam znaczne dary w gotowiźnie i parową galerę o 24 działach, którą nawet przeciw wiatru poprowadzić może palny statek przeciw nieprzyjacielskim okrętom[57].

Jak widać, zarówno w Europie, jak i na świecie tworzyły się wówczas związki filhelleńskie, które starały się zaciągnąć konieczne do dalszych zbrojeń pożyczki, a nawet przesyłały Grekom broń i okręty wojenne, jak ową wzmiankowaną „parową galerę", budzącą zachwyt autora doniesienia. O skali zjawiska świadczą liczne wzmianki w prasie na temat zbiórek pieniędzy przeznaczanych na dalsze zbrojenie Greków:

> We wszystkich miastach i miasteczkach Moay i Puy-de-Dome otworzone zostały składki dla Greków. Takież otworzone są w Borbeaux i Chalons[58].

> W całej Szwajcarii tworzone są związki za Grekami[59].

Zajrzyjmy do kolejnych relacji prasowych:

---

[54] Nr 54, 6 VII 1825, s. 698, „Z Hydry, dn. 30 Kwietnia" – widać tu, jak długo dochodziły do Polski przekazywane z zagranicy wiadomości .

[55] Nr 48, 15 VI 1825, s.646, „Z Missolongi, dn. 6 Kwietnia".

[56] Dodatek do numeru 32, 20 IV 1825, s. 426, „Od granic Tureckich, dn. 17 Marca".

[57] Nr 35, 1 V 1825, s. 460, „Z Napoli di Romania, dn. 24 Marca".

[58] Nr 67, 21 VIII 1825, s. 852, „Z Paryża, dn. 6 Sierpnia".

[59] Nr 93, 20 XII 1822, s.1192, „Od brzegów Menu, dn. 1 Listopada".

> Senat Grecki odebrał od swoich komisarzów w Londynie pod datą 4 III list następujący: „Pospieszamy się z doniesieniem Senatowi, iż w tej chwili zawarliśmy korzystną pożyczkę. Załączamy tu jej warunki, za 14 dni prześlemy pierwszą część pożyczki w kwocie sto tysięcy funtów szterlingów[60].

W „Gazecie Krakowskiej czytamy także o wysłaniu przez związek francuskich filhellenów posiłków walczącej Grecji:

> P. Eynard donosząc Rządowi Greckiemu i naczelnikom wojskowym o posłaniu im posiłków […][61].

Tenże pan Eynard spostrzegł, że

> […] wszystkich oczy teraz zwrócone są na Grecję, wszystkich serca są jej przychylne i wszyscy prawdziwi Chrześcijanie zanoszą do Nieba modły za ich oswobodzenie. We Francji, Szwajcarii, Holandii i Bawarii zbierają kobiety i dzieci składki dla Greków, we wszystkich krajach składają tak bogaci, jako i ubodzy, wedle możności ofiary[62].

List ten, jakkolwiek nieco egzaltowany, wskazuje na powszechność składek organizowanych na rzecz Greków. Inna z kolei relacja przybliża nam pomoc amerykańską dla walczącej Grecji:

> Do Argos przybyć miał posłaniec od Zjednoczonych Stanów Ameryki Północnej i przywieźć Senatowi wiadomość, że Kongres północnej Ameryki przyśle uciśnionym Grekom 5 fregat, wraz z amunicją dla 40000 ludzi. Fregaty mają znajdować się już w drodze. To przyjemne poselstwo sprawiło w Grecji wielki zapał i wszędzie radosnymi wystrzałami oznajmione zostało. Rzecz ta okazuje przynajmniej, jakich tam używają sposobów dla zapalenia odwagi w Grekach![63]

Redaktor „Gazety Krakowskiej" nie mógł tu powstrzymać się od komentarza, który wyraźnie potwierdza progreckie nastawienie gazety w początkowym okresie walki Greków z Turcją, a przy tym kieruje uwagę czytelnika na żywiołowość narodu greckiego, przez co może czynić aluzję do pobudzenia odwagi w Polakach i zachęcenia ich do działań wyzwoleńczych. Pomoc dla Greków napływała również z Holandii:

> Pisma tutejsze donoszą z Amsterdamu, że tam rozchodzi się wieść o pożyczce dla Greków za zaręczeniem jednej z wysokich osób[64];

nawet z głębi Imperium Rosyjskiego:

> Do Tobolska nadeszło z dobrowolnych składek dla uszłych z Ojczyzny Greków 2000 rubli [65].

Zagraniczna pomoc sprowadzała się często także do przekazania samego uzbrojenia, o czym świadczy inna wzmianka gazety:

> Przybyły z Malty dnia 24 Stycznia do Kalamata okręt Angielski wylądował przesłaną od Związku Angielskiego znaczną ilość bomb, które użytymi będą przeciw Patras[66].

---

[60] Nr 45, 6 VI 1824, s. 540, „Z Zante, dn. 6 Kwietnia".
[61] Nr 66, 10 VII 1822, s. 668, „Od granic Tureckich, dn.. 10 Czerwca.
[62] Ibidem
[63] Nr 22, 19 III 1822, s. 263, „Z Korfu, dn. 3 Lutego".
[64] Nr 5, 16 I 1822, s. 54, „Z Paryża, dn. 29 Grudnia".
[65] Dodatek do numeru 5, 16 I 1822, s. 51, „Z Petersburga, dn. 18 Grudnia".
[66] Nr 26, 30 III 1825, s. 376, „Od granic Tureckich, dn. 7 Marca".

Gromadzona dla Greków broń przekazywana im była często potajemnie w ten sposób, że oficjalnie podawano innego adresata przesyłki, podczas gdy trafiała ona do powstańców greckich lub była przez nich przejmowana. Wzmiankę na ten temat zawiera „Gazeta Krakowska" z dnia 24 lutego 1822 roku:

> Moreańscy powstańcy dostali ostatnio z Anglii znaczny dowóz amunicji, która rzekomo była do Stambułu przeznaczona[67].

Zwłaszcza w 1828 roku „Gazeta Krakowska" poświęciła więcej uwagi Turcji i Turkom, abstrahując przy tym – w zasadzie – od spraw bieżącej polityki i dyplomacji. Warto zatrzymać się przy kilku rozbudowanych doniesieniach prasowych z tego okresu, które charakteryzują Turków jako naród, podają opis stolicy chylącego się już ku upadkowi imperium i skupiają się na sposobie rozumowania charakterystycznym dla przedstawienia tego narodu – lub szerzej: dla muzułmanów. Najdłuższa taka relacja to opis Stambułu, zamieszczony wprawdzie na ostatnich stronach gazety, ale bardzo pociągający. Przytoczę go tu z niewielkimi opuszczeniami:

> Lecz nic z tego [mowa tu o wrażeniu wywołanym oglądaniem Genui, Neapolu i Londynu – P.Ch.] nie zrówna się, gdy pierwszy raz zobaczymy Stambuł, przybywając od strony siedmiu wież, gdzie na samprzód przestrzegać się dają szczyty Seraju, dalej potrójne miasto i Bosfor z swoimi pałacami i galistanami [ogrodami kwiatowymi – P.Ch.]. Istotnie, sam człowiek nie wie, gdzie się znajduje, myśli, że wszystko jest omamieniem i kuglarstwem, bowiem wszystko zdaje się być snem, wszakże do tego uroku nie trzeba się zanadto zbliżać, bo za tą dekoracją wiele jest brudów. Spojrzawszy zza kulisy, stracisz na zawsze omamienie. Wszedłszy w środek tego wspaniałego Stambułu, cóż zobaczysz: oto ulice wąskie, krzywe, źle zabudowane, a okna zwyczajnie wychodzą na podwórze, co czyni ulice niejako martwymi […] Wszystko tu spokojne i smutne, tylko gdzieniegdzie mruczy woda z gęsto stojących studzien […] Tu i ówdzie widać Turka konno jadącego, za nim jednego lub kilku służalców, kobietę zasłonioną z Murzynką, lub żebraczkę wyciągającą rękę. Oto masz obraz wewnątrz Stambułu. Lecz co najmocniej uderza, jest to mnóstwo psów biegających po ulicach, a których na placu nad rzeką długimi szeregami leżących zastaniesz. Tu żyją one ze swymi dziećmi w dziurach w kurzu i gałganach […] Place Bazar i Bezestin w Stambule dosyć są znakomite, lecz brudne. Potrzeba się mieć na ostrożności, by się nie zarazić powietrzem. Kawiarni jest dosyć, atoli ciemny musiałby sądzić, że w nich nie masz nikogo, chociaż są napełnione, taka w nich cichość panuje. Tu siedzą i kurzą Turcy, a jeśli jeden do drugiego przemówi, to po cichu. […] Tu [Serai – P.Ch.] mieszka dziesięć tysięcy ludzi, należących do zabawy, służby i straży sułtana, lecz mogłoby jeszcze dziesięć tysięcy mieszkać. Ciężko się dostać dalej jak do pierwszej bramy, a za wielką łaską do drugiej […] Jak wiadomo, Turcy nigdy osób nie malują. Zabrania im tego religia, aby ich wstrzymać od modłów do obrazów. Do tego łączy się jeszcze przesąd, który tym bardziej wzmacnia przykazanie Koranu. […] Turcy mówią, że w dzień Sądu Ostatecznego wymalowane osoby mogłyby upomnieć się o duszę. Tymczasem w Kościele S. Zofii widać dwie kolosalne figury aniołów z czasów Cesarza Konstantyna. Pytaliśmy się Turków, jakim sposobem w pierwszym meczecie Sułtana zupełnie wbrew ich zwyczajowi i religii mogli zostawić dwie skrzydlate statui. „Jako" odpowiedzieli, „te dwa wielkie ptaki?[68]

W opisie tym zaskakuje przede wszystkim odarcie Stambułu z piękna i ukazanie atmosfery panującej w tym mieście jako mało ciekawej, choć tajemniczej. Po co ulegać czarowi Stambułu, skoro schodząc na nabrzeże, trafiamy na brudne ulice (w tym kon-

[67] Dodatek do numeru 16, 24 II 1822, s. 190, „Z Zante, dn. 19 Stycznia".

[68] Nr 68, 24 VIII 1828, s. 809–810, „Opis Stambułu".

tekście uderzająco brutalne jest zdanie: „Spojrzawszy za kulisy, stracisz raz na zawsze omamienie"). Uroku odległemu miastu dodają enigmatycznie brzmiące stwierdzenia: „Wszystko tu spokojne i smutne, tylko gdzieniegdzie mruczy woda z gęsto stojących studzien". Powiew egzotyki przynosi także obraz Turka jadącego konno i kawiarni Stambułu, równie mrocznych jak ulice tego miasta. Szybko jednak autor opisu sprowadza czytelnika na ziemię, zwracając uwagę na brud, który towarzyszy przybyszowi z Europy na każdym kroku, złą organizację, sfory bezdomnych psów, głuchą ciszę kawiarni i szynków. Na koniec pisze – już bez negatywnego nastawienia, a z wyraźnym zainteresowaniem – o obowiązującym w islamie zakazie przedstawiania na malowidłach postaci ludzkich.

Z tego samego okresu pochodzi obszerna charakterystyka Turków jako nacji, której odznaczającej się licznymi sprzecznościami:

> Jedna z gazet zagranicznych umieściła następujące uwagi o charakterze Turków: Charakter Turka jest dziś taki sam, jaki był w wieku czternastym. Gnuśni w pokoju, wpadają w szaleństwo podczas wojny, ciemiężą i zdzierają Rajasów, ale postępują rzetelnie z przyjaciółmi, pustoszą całe osady, ale zakładają szpitale, dochowują święcie przysięgi, ale za nic mają zasady prawa publicznego, w rzeczach honorowych czynią dotkliwą obrazę, ale nie mają litości; przywiązani do Monarchii, zrzucają wszelako Sułtanów i duszą ich; po prostu i zmysłowo świat pojmując, wstrzemięźliwi są przecież w używaniu uciech świata, i z łona rozkoszy łatwo przechodzą do największych niewygód[69].

Wcześniejsze artykuły „Gazety Krakowskiej" przedstawiają Turków albo w zdecydowanie negatywnym świetle, albo też piszą o nich obojętnie, przytaczając suche relacje o postępach działań zbrojnych lub zmianach na najwyższych stanowiskach w Imperium Otomańskim. „Gazeta Krakowska" informuje za „Dostrzegaczem Austriackim":

> Raouf Mehmed Basza, który dawniej był W. Wezyrem, i o którym sądzono, iż na nowo otrzyma tę dostojność, przeniesiony został z Erzerum do pobliskiego Baszostwa Kastamuni, a na jego miejsce do Erzerum Galib Basza; przeniesienie to nie ma pewnie innego celu jak oddalenie ostatniego od stolicy[70].

W „Gazecie Krakowskiej" dostrzec można wyraźnie kilka zasadniczych wątków, którym podporządkowane są doniesienia z greckiego frontu. Do takich przewodnich tematów należą: 1) odniesienia do starożytnej przeszłości Grecji; 2) kontrast religijny między obiema walczącymi stronami; 3) kontrast cywilizacyjny (ukazanie okrucieństwa Turków); 4) obrazy zgody i niezgody wśród Greków; 5) bohaterstwo greckich wodzów; 6) zainteresowanie organizacją młodego państwa greckiego; 7) zjawisko filhellenizmu. Na podstawie zachowanych materiałów trudno jest stwierdzić, czy na treść zamieszczanych artykułów wpływały jakieś wysoko postawione osób lub określone środowiska. Najprawdopodobniej „Gazeta" stanowiła trybunę samego Jana Maja, który, redagując wiadomości, musiał jednak liczyć się z możliwością zatrzymania pewnych informacji lub sformułowań przez cenzurę. Niewykluczone, że niektóre relacje miały nasuwać czytelnikowi skojarzenia walczącej Grecji ze zniewoloną Polską i budzić wśród polskich odbiorców progreckie sympatie.

---

[69] Dodatek do numeru 85, 23 XI 1828, s. 1028, „Od granic Tureckich, dn. 29 Listopada".

[70] Nr 28, 6 IV 1825, s. 376, „Ze Stambułu, dn. 4 Marca".

Hidden words? The Greek Uprising as Reported in *Gazeta Krakowska* from 1821–1830

The text considers the manner of presenting the Greek Uprising of 1821–1830 as reported in the main periodical of Cracow from that time – *Gazeta Krakowska* [*Cracow Newspaper*]. This publication reached numerous readers, both in Cracow and the Congress Kingdom of Poland. Although most reports on the Greek Uprising for independence were short and had clearly formulated sentences, there were also articles showing that the editors of *Gazeta Krakowska* were eager to have a particular influence upon their readers. Everything indicates that some texts included in the Cracow press may have aimed at directing readers' attention to intellectual preparation for a potential uprising that could liberate the Poles. The editors of *Gazeta Krakowska* referred to Antiquity, trying to present modern Greece as the continuator of ancient traditions. They focused great attention on showing the bravery and magnificence of the Greeks and on the Greek system which could provide models for the future Polish state. During the entire war the editors retained a Philhellenic attitude, showing Turkish barbarity and the contrast between Christianity and Islam. They informed about a massive Philhellenic movement which embraced almost the whole of Europe. Quite understandably, the reports of *Gazeta Krakowska* did not show Russia as the country which the Greeks hoped would help them. The conducted research indicates that the information included in *Gazeta Krakowska* was only influenced by the editorial staff. Censorship was insignificant in Free Cracow during this time. Preserved information suggests that the major publishing purpose of *Gazeta Krakowska* was patriotic activity, as the periodical brought rather low revenue.

Κρυφές λέξεις; Η ελληνική επανάσταση υπό το φως των δημοσιευμάτων της *Εφημερίδας της Κρακοβίας* στα έτη 1821–1830

Το κείμενο αναφέρεται στον ελληνικό αγώνα για εθνική ανεξαρτησία στα έτη 1821–1830 υπό το φως των δημοσιευμάτων της *Εφημερίδας της Κρακοβίας*, του εγκρίτου περιοδικού της Κρακοβίας στα χρόνια αυτά. Ενώ οι περισσότερες αφηγήσεις της ελληνικής επανάστασης αποτελούνται από σύντομες ουσιαστικές προτάσεις, υπάρχουν και δημοσιεύματα, τα οποία δείχνουν ότι η σύνταξη της *Εφημερίδας της Κρακοβίας* ήθελε να συγκεντρώσει την προσοχή του μορφωμένου αναγνώστη στη δυνατότητα έκρηξης της επανάστασης, η οποία θα απελευθέρωνε τους σκλαβωμένους Πολωνούς. Οι συντάκτες της *Εφημερίδας* αναφέρονται στην αρχαιότητα και προσπαθούν να παρουσιάσουν τη σύγχρονη Ελλάδα σαν να συνεχίζει τις αρχαίες παραδόσεις. Μεγάλη προσοχή έχει δωθεί στον ηρωισμό και στη μεγαλοψυχία των Ελλήνων. Περιγράφονται πολιτικές συζητήσεις, οι οποίες μπορούν να αποτελέσουν παράδειγμα για το μελλοντικό πολωνικό κράτος. Η εφημερίδα πληροφορεί επίσης για την μαζική φιλελληνική κίνηση – γεγονός, το οποίο επηρέασε σχεδόν όλη την Ευρώπη.

TADEUSZ MATRASZEK

Chios podobna do ognistego morza. Obraz powstania greckiego w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego"

Ustalenia Kongresu Wiedeńskiego spowodowały zniknięcie z mapy Europy niewielkiego, związanego z Napoleonem, Księstwa Warszawskiego. Zachodnie departamenty Księstwa zostały wcielone do Państwa Pruskiego pod nazwą Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Obszar nowej „poznańskiej prowincji" wynosił 28,9 tys. km^2, a liczba jej mieszkańców oscylowała w granicach 1,1 miliona[1]; ludność w około dwóch trzecich stanowili Polacy, w jednej trzeciej Niemcy, a wśród pozostałych mieszkańców najliczniejszą grupę stanowili Żydzi. Wielkie Księstwo Poznańskie było krajem w przeważającym stopniu rolniczym, z ograniczonym przemysłem, a brak własnego uniwersytetu zaciążył poważnie na życiu intelektualnym prowincji. Odbiciem stosunków społeczno-kulturalnych w Wielkim Księstwie była jego prasa. Choć w latach 1815–1830 władze pruskie prowadziły wobec Polaków w Księstwie raczej łagodną politykę narodowościową, spośród lokalnych periodyków przez cały ten okres utrzymała się tylko „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego", będąca oficjalnym pismem władz zaborczych w Księstwie[2].

Próba ukazania wizji powstania greckiego wyłaniającej się z tekstów publikowanych w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego" może się pozornie wydawać bardzo prosta. Jednak już po pobieżnym choćby zapoznaniu się z materiałem źródłowym zawartym w poznańskim piśmie okazuje się, że „Gazeta" sprawiać może badaczowi wiele nieprzewidzianych trudności. Nie chodzi tu tylko o ilość zawartego w niej materiału, ale również o samą specyfikę urzędowej prasy pruskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim.

„Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego" pojawiła się na rynku wydawniczym 21 czerwca 1815 roku, a jej ostatnie numery objęły koniec roku 1864. Do roku 1830 wychodziła dwa razy w tygodniu, a po tej dacie ukazywała się już do końca swego istnienia jako dziennik. Gazeta o formacie 18x26 cm złożona była z 4–12 stron, do których, w zależności od zachodzących w kraju i za granicą wypadków, dodrukowywano dodatki, często więcej niż jeden do danego egzemplarza. Na każdy numer składały się obwieszczenia władz krajowych, następnie, najbardziej interesujące w kontekście po-

[1] Dane z 1830 r.; w 1815 liczba ta wynosiła 776 tys.

[2] W omawianym okresie pojawiło się w Księstwie zaledwie kilka innych tytułów, które jednak nie potrafiły przetrwać na rynku wydawniczym dłużej niż rok.

wstania greckiego, wiadomości zagraniczne, po nich wiadomości rozmaite, wreszcie inseraty i anonse. Warto też wspomnieć, że „Gazeta" miała swoją niemiecką odpowiedniczkę pod postacią „Zeitung des Grossherzogthums Posen".

Specyficzna dla „Gazety" była jej „niesamodzielność" w zakresie podawania informacji o zasięgu i znaczeniu międzynarodowym. Ze względu na trudną sytuację finansową, „Gazeta" nie była w stanie zatrudniać własnych korespondentów, co sprawiało, że jej przekaz opierał się wyłącznie na doniesieniach i przedrukach z prasy obcej, na początku miejscowej, potem z całej Europy. Najważniejsze dla obrazu rewolucji greckiej wiadomości zagraniczne, jak pisała Ewa Słąbecka, chociaż tworzyły najobszerniejszy dział w „Gazecie", nie przedstawiały prawie żadnej wartości, zarówno ze względu na swą chaotyczność, jak i niejednokrotną sprzeczność oraz brak jakiejkolwiek indywidualnej myśli, która wyłaniałaby się z opisu faktów[3]. Opinia ta ma, jak podano wyżej, swoje uzasadnione przyczyny, niemniej tak stanowczo wytykane uchybienia mogły jednocześnie potwierdzać przydatność „Gazety" do badań nad świadomością dziewiętnastowiecznych Poznaniaków. Co prawda, poszczególne artykuły nie były pisane ręką miejscowych dziennikarzy, jednakże fakt, iż wiadomości dochodziły do odbiorców z różnych stron Europy i świata powodował, że – paradoksalnie –chaotyczne informacje[4] zawarte w „Gazecie" przynosiły często dość obiektywny obraz zdarzeń[5]. W ten oto sposób Poznaniacy nie byli skazani na jednostronną relację zależnego od cenzury redaktora, ale mogli kształtować własną opinię na podstawie różnych – choć często skrajnie odmiennych – doniesień.

Chcąc wyjaśnić specyfikę „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego", należy także wspomnieć o pruskiej cenzurze i związanych z nią ograniczeniach. Cenzura w państwie pruskim opierała się na ustawie z 1819 roku i nie zezwalała na ukazywanie się żadnych czasopism bez uprzedniej zgody lokalnych władz. Dla interesującego nas tu problemu powstania greckiego najważniejsze znaczenie miały rozporządzenia dotyczące traktowania przez cenzurę spraw międzynarodowych, a te musiały być przedstawiane w sposób uwzględniający „wrażliwość" zaprzyjaźnionych z Prusami mocarstw[6]. Rzeczywiście, zgodnie z tymi wytycznymi trudno w „Gazecie" znaleźć choćby jedno słowo kwestionujące praworządność systemów politycznych oraz władców europejskich (w tym i osmańskiego sułtana), jednak wydaje się, że ze względu na specyfikę konfliktu grecko-tureckiego tego rodzaju cenzura nie była całkowicie szczelna[7]. Znamienne jest również to, że choć w roku 1819 wskutek ścisłej cenzury „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznań-

[3] E. Słąbecka, *Dzieje »Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego« w latach 1815–1865 z uwzględnieniem biografii redaktorów*, „Kronika Miasta Poznania" 13 (1935), s. 370.

[4] Zdarzało się, że w jednym numerze pojawiały się trzy – cztery informacje dotyczące tego samego zdarzenia, ale rozbieżne w treści i o różnym zabarwieniu emocjonalnym.

[5] Szczególnie jeżeli chodzi o wiadomości z „frontu" greckiego, gdzie informacje opisywane były z różnych punktów widzenia: Greków, Turków i mocarstw europejskich.

[6] G. Kucharczyk, *Cenzura pruska w Wielkopolsce w czasach zaborów 1815–1914*, Poznań 2001, s. 113–114.

[7] Jest to moja opinia sformułowana na podstawie licznych przykładów pochodzących z tekstów „Gazety", w których nie potępiano dążeń wolnościowych Greków, a ich walki nie uznawano za niebezpieczną dla porządku europejskiego gwarantowanego przez Święte Przymierze.

skiego" uchodziła za najgorsze czasopismo monarchii pruskiej[8], już w 1824 pruskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych wyrażało niezadowolenie z jakości kontroli prasy w Wielkopolsce[9]. Jak pisze Jerzy Łojek, „Gazeta [...] miała [...] wielką przewagę nad wszystkimi innymi gazetami polskimi – w dziedzinie swobody informacji"[10].

Jak zatem wyglądało powstanie greckie na łamach „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego"? „Gazeta", podobnie jak zagraniczne tytuły tamtego okresu, dostosowywała objętość zamieszczanego tekstu do wagi omawianego wydarzenia. Do takich z pewnością zaliczyć można masakrę ludności greckiej na Chios, gdzie, jak wiadomo, w ciągu miesiąca – między kwietniem a majem 1822 roku – Turcy wymordowali ponad czterdzieści tysięcy Greków, a jeszcze większą liczbę mieszkańców wyspy sprzedali w niewolę[11].

Pierwsze wzmianki o Chios, w kontekście nadchodzących krwawych wydarzeń, pojawiły się w „Gazecie" 11 V 1822 roku: „Wyspa Scio, uchodząca za myślącą po turecku pomiędzy chrześcijanami, powstała 22 marca i podniosła chorągiew krzyża"[12]. Kolejne doniesienia nie przedstawiały jeszcze zaistniałej sytuacji jako groźnej, były raczej wzmiankami na temat wydarzeń na wyspie, zresztą początkowo dokumentowały raczej pozytywne dla Greków skutki powstania. I tak numer 41 „Gazety" z 22 maja wspominał pobieżnie o walkach na Chios oraz o zamknięciu załogi tureckiej w tamtejszym zamku. Tych zaledwie kilka zdań nieznacznie uzupełniły wiadomości z 1 czerwca[13], kiedy to podano, iż zdobycie wyspy przez Greków ma kapitalne znaczenie dla przerwania kontaktów Turcji ze sprzymierzonym z nią Egiptem. Jak widać, w początkowym okresie rozwoju wydarzeń czytelnicy pisma nie otrzymywali zbyt licznych informacji, niemniej już wtedy redaktor „Gazety"[14] uznał za stosowne podanie do wiadomości Poznaniaków kilku szczegółów geograficznych związanych z wyspą Chios[15].

Równocześnie jednak, wraz informacjami na temat pomyślnej dla Greków sytuacji, zaczęły do wielkopolskiego czytelnika napływać wiadomości niepokojące[16], sugerujące bliską możliwość odwrócenia szczęśliwego losu powstańców. W doniesieniach z imperium osmańskiego z dnia 15 V 1822 roku „Gazeta" podała, iż wybuch powstania na Scio (nazwy Scio i Chios są w „Gazecie" używane naprzemiennie) wywołał odwet na ludności greckiej zamieszkałej w Smyrnie. Jak można było się spodziewać, nie po raz pierwszy i nie ostatni, wydarzenia związane z powstaniem greckim odbijały się szerokim, najczęściej

[8] E. Słąbecka, *Dzieje*…, s. 373.

[9] G. Kucharczyk, *Cenzura pruska w Wielkopolsce*… , s. 56–57.

[10] J. Łojek, *Prasa polska w latach 1661–1864*, Warszawa 1976, s. 100. Autor w dalszym ciągu wypowiedzi krótko rozwija ten temat.

[11] Co więcej, ponad dwadzieścia tysięcy ludzi zostało zmuszonych do opuszczenia wyspy.

[12] Nr 38.

[13] Nr 44.

[14] Idzi Stefan Rabski.

[15] W numerze 42 „Gazety" przeczytać można, że Chios zamieszkiwana jest przez 160 tys. osób narodowości greckiej.

[16] Pomimo chęci zachowania przez „Gazetę" bezstronności zauważyć można pozytywne „uczucia" skierowane do walczących o wolność Greków.

krwawym, echem w całym państwie Mahmuda II. Wrogie zachowania wobec ludności greckiej można było śledzić na łamach „Gazety" przez cały okres trwania rewolucji; zarówno wybuch powstania w Multanach i na Wołoszczyźnie, jak i prawdopodobnie najważniejsza dla losów Grecji bitwa pod Nawarino powodowały agresję Turków wobec ich greckich sąsiadów. I tak na przykład, 9 czerwca 1821 roku „Gazeta" informowała, że postępy powstania greckiego wywołały w Konstantynopolu wybuch wściekłości miejscowych muzułmanów. Zniszczono wtedyszesnaście kościołów greckich, znieważono i częściowo zburzono nawet pałac patriarchy. Co więcej, sam Grzegorz V, głowa Kościoła greckiego, został potraktowany w okrutny sposób: porwany i powieszony przy własnym domu:[17]

> Szanowny ten starzec miał jeszcze w chwili, gdy miał być straconym, wzywać Greków do zemsty i wytępienia Turków[18].

Podczas zamieszek dochodziło również do ataków na ludność europejską, nie związaną bezpośrednio z konfliktem bałkańskim. Uderzano we wszystkich chrześcijan, bez względu na narodowość, pochodzenie czy sprawowaną funkcję. „Gazeta" z oburzeniem informowała na swoich łamach o wystąpieniach przeciw zachodnim posłom, kiedy to ranna w głowę została żona angielskiego dyplomaty lub gdy rozwścieczony tłum oblegał pałac rosyjskiego posła Strogonowa[19].

Powrócę jednak do losów wyspy Chios. Wraz z kolejnymi doniesieniami czytelnicy „Gazety" otrzymywali coraz to bardziej ponure informacje. Jeszcze przed ostateczną klęską Chiotów, „Gazeta" przytoczyła reakcję walczących Greków na odezwę tureckiego dowódcy[20], nakłaniającą do poddania się pod groźbą śmierci i konfiskaty majątków. Grecy nauczeni okrutnymi doświadczeniami[21] nie mieli zamiaru tych warunków spełnić.

Na reakcję Turków po odrzuceniu ultimatum nie trzeba było czekać zbyt długo. Numer 46 „Gazety" z dnia 8 czerwca 1822 roku donosił, że do Konstantynopola przesłano „paczkę" zawierającą głowy i uszy opornych Greków. Wiadomości o tragicznym położeniu ludności wyspy dotarły do czytelników jeszcze w tym samym numerze. Według cytowanych w jednym z artykułów słów kapitana austriackiego okrętu, „Chios była podobną z daleka do ognistego morza". Dalej następowały nie mniej wstrząsające relacje:

> Morderstwa jakich dopuścił się obmierzły Kapudan Pasza[22] za wylądowaniem na Chios trudne do opisania [...] Starce, kobiety, niemowlęta w pień wycinać rozkazał w imieniu Sułtana.

---

[17] Patriarcha Grzegorz V miał wówczas 85 lat.

[18] Ibidem.

[19] Nr 47, 13 VI 1821.

[20] Z informacji nie wynika, czy odezwa ta była dziełem Kary Alego, czy dowódcy lokalnego garnizonu, ponieważ jeszcze 5 czerwca „Gazeta" podaje, że „na Chios nie ma Turków, tylko cytadela się trzyma".

[21] „Gazeta" podaje również z niezadowoleniem inne odezwy-amnestie tureckie, po których i tak dochodziło do masakry Greków.

[22] Kapudan Pasza – Kapitan Pasza, tytuł ten nosił dowodzący masakrą na Chios Kara Ali, który wylądował z wojskiem na wyspie 11 kwietnia 1822 roku.

Kolejne numery „Gazety" przynosiły dalsze szczegóły okrucieństw tureckich na Chios. Numer 49 z 19 czerwca wspominał tylko o mordach i sprzedawaniu w niewolę bezbronnych Chiotów, ale dopiero Numer 56 z 13 lipca ujawniał tragiczne wydarzenia tamtych dni:

> Najokropniejszych gwałtów i morderstw dokonują Turcy, na ich wspomnienie wzdryga się ludzkość.

Następnie wydrukowano opis morderstw dokonywanych na dzieciach poniżej siódmego roku życia, które wiązano razem i rzucano w morze. Do tego dochodziły wzmianki o okrutnych „zabawach" żołnierzy i cywili tureckich, którzy

> kupują za bezcen niewolnika chrześcijańskiego i dla nikczemniej rozrywki każą go ścinać w swojej obecności.

Nie uchodzili z życiem nawet bogatsi mieszkańcy wyspy, gdyż pomimo wypłacanych muzułmanom okupów i schronienia w twierdzy, „wraz z wylądowaniem Turków zostali przez swych protektorów wycięci". O rozmiarach spustoszenia wyspy mówiły kolejne zdania z „Gazety": „cała już prawie wyspa zmieniła się w stos trupów"[23] lub: „W Scio nie pozostał rzeczywiście kamień na kamieniu"[24].

Dla uściślenia obrazu powstania greckiego w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego" trzeba zaznaczyć, że sceny krwawych porachunków stanowiły lwią część opisów związanych z tamtymi wydarzeniami. Gazeta nie szczędziła swoim czytelnikom relacji z mordów czy okrutnych zachowań przeciwników. Praktycznie w każdym numerze, szczególnie w pierwszych latach konfliktu, wzmianki o gwałtach, rzeziach i grabieżach stanowiły „zwyczajny" element wieści z zagranicy.

> Tysiące najznakomitszych Greków padają codziennie pod mieczem mściwych Turków, którzy ani kobietom, ani niemowlętom nie przebaczają; chrześcijanie, których w Konstantynopolu przeszło dwieście tysięcy, stoją nad brzegiem przepaści[25].

> […] wciąż trwają badania i krwawe egzekucje; w całym państwie tureckim ścigają Greków bez różnicy, burzą wszędzie kościoły[26].

Takie relacje stawały się niemal smutną codziennością. Niemniej jednak, od czasu do czasu, opisy bestialskich zachowań przeciwników wykraczały nawet poza „standardowe" relacje[27]. Na przykład wydanie z dnia 21 lipca 1821 roku przynosiło opis masowej zbrodni popełnionej na Grekach w Konstantynopolu, gdzie, aby przyspieszyć mord na chrześcijanach, topiono ich po dwustu, spychając ze statków do morza. Jak podała gazeta, te masowe egzekucje wynikały z tej przyczyny, iż „wytępienie Greków idzie za wolno". Pewną straszną, wręcz niewyobrażalną historię przytacza „Gazeta" w numerze 69 z 29 sierpnia tego roku. Zamieszczony w nim artykuł opowiada o tym, jak tureccy

[23] Nr 56, 13 VII 1822.

[24] Nr 58, 20 VII 1822.

[25] Nr 46, 9 VI 1821.

[26] Nr 52, 30 VI 1821.

[27] Wydaje się nawet, że redaktor chętnie umieszczał okrutne opisy, chcąc spotęgować w czytelnikach wrażenie grozy tamtych wydarzeń.

kaci po zajęciu klasztoru w miejscowości Slatina, odrąbawszy jeńcom greckim ręce i nogi, upiekli je, a następnie kazali „jeść nieszczęsnym ich własne kończyny".

Trzeba jednak podkreślić, że w swych relacjach „Gazeta" nie poprzestawała na opisywaniu okrucieństw strony tureckiej. Podawała również informacje o nieludzkich zachowaniach Greków, choć trzeba zaznaczyć, że czyniono to raczej niechętnie. We wspomnianym już wcześniej numerze 69 stwierdzano, że „Turcy piją krew zamordowanych Greków", ale i „Grecy pieką Turków żywcem"[28]. Dało się także zauważyć, że Grecy od początków powstania zachowywali wobec ludności tureckiej nieprzejednaną i wrogą postawę[29]. Już w pierwszych dniach zrywu, po sprowokowanej bójce, wymordowali około trzystu Turków[30], a niechęć Mołdawian i Wołochów wobec powstania spowodowana była tym, że Grecy „się z nimi gorzej niż Algierczycy z swymi niewolnikami obchodzą"[31]. I choć „Gazeta" ganiła obie walczące z wściekłością strony[32], to trzeba jednak zaznaczyć, że większość opisów okrucieństw dotyczyło strony osmańskiej, co dawało czytelnikowi do zrozumienia, kto był głównym sprawcą tych wynaturzeń.

Każdemu większemu opisowi napiętych i tragicznych stosunków grecko-tureckich towarzyszyło wartościowanie obu stron konfliktu, wskazywanie, w sposób mniej lub bardziej dobitny, która jest „dobra", a która „zła". Również wydarzenia na Chios pociągnęły za sobą falę tego typ rozważań. Wraz z rozpoczęciem okrutnych represji na wyspie Turcy zyskali miano „wściekłych tygrysów, zemstą, fanatyzmem i łupiestwem oddychających"[33], ponadto ustęp dalej „Gazeta" nazywała ich „krwawymi barbarzyńcami". Te inwektywy pojawiały się w stosunku do poddanych sułtana nader często, szczególnie „popularny" i utrwalany stał się na łamach „Gazety" motyw Turka-barbarzyńcy, okrutnika, grubiańskiego i zachłannego na wszelkie bogactwa. Turcy występowali także jako „ciemni i srodzy wyznawcy Mahometa"[34] uciskający ludy pod swoim jarzmem, czy „dzicy i hardzi bisurmani niszczący wszystko na swojej drodze"[35]. „Gazeta" pozwoliła sobie także w pewnym miejscu na żart z postaci Turka-chciwca, umieszczając w dodatku do numeru 25 z 26 marca 1825 roku bajkę *O wiewiórce i Turku*, szydząc tym samym z cech przypisywanych poddanym sułtana[36]. Pomimo takiego a nie innego obrazu, redaktor „Gazety" zadawał sobie od czasu do czasu trud umieszczania na łamach pisma artykułów o nieco innym charakterze, chcąc niejako przybliżyć czytelnikom charakter

[28] Opis tej „rozrywki" Greków, jak pisze „Gazeta", pochodzi od pewnego oficera angielskiego, który chciał przyłączyć się do powstańców, jednak po tym co ujrzał (widział kaźnie czterdziestu Turków) zrezygnował z walki o wolność Grecji.

[29] Za co od czasu do czasu, o czym również donosiła „Gazeta", książę Aleksander Ipsilandis skazywał winnych bezprawia na śmierć.

[30] Nr 29, 11 IV 1821.

[31] Nr 47, 13 VI 1821.

[32] Nr 52 z 30 VI 1821 przekazuje: „Oburzającym jest sposób toczenia boju [...] Muzułmanin i Grek ubiegają się o pierwszeństwo [...] w okrucieństwach".

[33] Nr 56, 13 VII 1822.

[34] Nr 32, 20 IV 1825.

[35] Nr 62, 3 VIII 1825.

[36] Dodatek do numeru 25, 26 III 1825.

i sposób życia Turków. Za przykład może posłużyć fragment z francuskiego „Journal des Debats", zamieszczony w „Gazecie" w 1821 roku[37], który opisywał obyczaje Turków: poza stałymi „barbarzyńskimi" cechami wymieniano tu także wierność w przyjaźni, poświęcenie dla ojczyzny i wiary oraz przywiązanie do rodziny. Ponadto czasami natknąć się można było na tematykę z zakresu geografii i kultury tureckiej, sposobu prowadzenia wojny, organizacji armii czy też poziomu wiedzy i nauki w tym ogromnym państwie. Niemniej obraz Turka tylko niekiedy uwalniał się od stereotypu zacofanego barbarzyńcy i okrutnego fanatyka.

Całkiem inaczej portretowano zwykle Greków. Mordowanych na Chios mieszkańców przedstawiano nie tylko jako niewinne ofiary, ale i jako świetnych bohaterów wojny o niepodległość[38]. Los męczenników z budzącej litość wyspy kazał pisać, że Grecy byli „chrzczeni krwią niewinną nieszczęśliwych Sciotów"[39]. „Gazeta" bez mała powszechnie opowiadała się za obrazem Greków-herosów; pisała o nich często i z wyraźną chęcią zamieszczała o nich artykuły. Grecy byli dzielni, odważni i wspierani przez Boga, ich zmagania odbierano jako sprawiedliwe i pożyteczne dla świata. Często pojawiały się wzmianki o bohaterskiej walce powstańców, nawet jeżeli Grecy ponosili klęski. Przykładowo, w taki sposób przedstawiono efekty odbicia Gałaczu przez Turków; sławiono odwrót sześciuset Greków pod naporem dziewięciu tysięcy przeciwników. Zakończenie artykułu przynosiło nie tylko pochwałę Hellenów, ale i groźbę skierowaną do Turków: „Jaka ich przyszłość [Turków – P.M.] czeka, jeżeli przyjdzie im kiedy spotkać się na równe siły?"[40]. W zamieszczanych w „Gazecie" relacjach z chęcią odwoływano się również do chwalebnej przeszłości Grecji. Przypominano zwycięstwa nad Persami, przywoływano obraz uchodzącego z Hellady Kserksesa[41], nazywano Greków Spartanami, aby przypisać im cechy starożytnych wojowników, zaś wspomnianą już bitwę o Gałacz przyrównano do starcia pod Termopilami – dziwnym zbiegiem okoliczności „Gazeta" za pewną austriacką publikacją podała, iż w tej potyczce poległo również, jak w antycznych czasach, trzystu Greków[42]. Wychwalano nie tylko waleczność „Temistoklesów i Leonidasów: niejednokrotnie przypominano o spuściźnie starożytnych.

> Grecy nauczyli nas wszystkich kunsztów i umiejętności, [...] im to winniśmy wyobrażenie o godności człowieka i początek wolnych rządów […]. Od Greków uczymy się zimnej, pobożnością wspartej, odwagi [...]. Dlatego powinien obchodzić nas los Greków[43].

Takie i podobne stwierdzenia nie były w „Gazecie" rzadkością. Wraz z rozpoczęciem powstania na Bałkanach, w Poznaniu, jak i w całej Europie, zaczęto interesować się historią, geografią, kulturą i oczywiście sprawami bieżącymi Grecji. Z tego też powodu

[37] Nr 90, 10 XI 1821.

[38] Nr 60, 27 VII 1822.

[39] Nr 67, 21 VIII 1822.

[40] Nr 53, 4 VII 1821.

[41] Nr 2, 5 I 1825; podobieństwo Persa i Turka było zmierzone, a ucieczka Wielkiego Króla sugerować miała wypędzenie Osmanów z Europy.

[42] Nr 55, 11VII 1821.

[43] Nr 62, 3 VIII 1825.

„Gazeta" zamieszczała na swoich łamach rozmaite wiadomości dotyczące walczącego o wolność narodu (sprawa miała się w tym wypadku nieco podobnie do zainteresowania Turcją i jej mieszkańcami). Znalazły się wśród nich opisy stanu edukacji, poziomu gospodarczego, umysłowości i innych dziedzin życia współczesnych Greków. Opis Hellenów w „Gazecie" kontrastował z wizerunkiem ich przeciwników, a cechy nie odpowiadające propagowanemu obrazowi pojawiały się – podobnie jak w wypadku Turków – niezwykle rzadko. Zdarzało się, że Grecy przedstawiani byli jako naród zacofany w stosunku do reszty Europy, jednakże i tak plasowali się oni we wszystkich dziedzinach życia powyżej swych „barbarzyńskich" panów. Stanowczej krytyce po stronie greckiej podlegała nieumiejętność wspólnego działania. W przytaczanych artykułach „Gazeta" ganiła bratobójcze walki stronnictw (choć zawsze opowiadała się po stronie legalnego rządu) i nieumiejętność przebaczania właściwą przedstawicielom wysokich rodów greckich, przyznając, iż takie zachowanie ułatwiało kontrofensywę siłom turecko-egipskim pod wodzą Ibrahima Paszy. Być może w tym też kontekście pojawiło się w „Gazecie" przysłowie, które przytaczano jako prawdziwe: „gdzie dziesięciu Greków, tam jedenaście zamysłów"[44]. Kilka gorzkich słów skierowano również w stosunku do bohaterów greckich, którzy przechodzili na żołd turecki, jednak wyrazy krytyki wobec powstańców nie należały do codzienności.

> Krzyk przeraźliwy po całej Europie rozlegać się będzie, gdy barbarzyństwa Turków na wyspie Chios ogłoszone zostaną[45].

W taki sposób redaktorzy „Gazety" uzmysławiali światu ogrom cierpienia nieszczęsnych Chiotów. Obraz wydarzeń rewolucji greckiej należałoby zatem poszerzyć również o elementy stosunku Europy i świata do wolnościowego zrywu Hellenów.

Prawie od początku wrzenia w Multanach i na Wołoszczyźnie „Gazeta" zamieszczała ciekawostki ze świata związane z filhelleńskimi przedsięwzięciami. Zanim jednak przejdę do omawiania działań filhellenów, chciałbym uwypuklić pewną interesującą zależność. Wydaje się, że pozująca na neutralną „Gazeta" uległa jednak, obecnej w światowych periodykach, tendencji do apoteozy wszystkiego, co wiązało się z Grecją. Stąd na łamach „Gazety" wspominano o najdrobniejszych nawet przejawach sympatii dla Greków. Jednocześnie autorzy artykułów wyrażali uwielbienie dla bałkańskich rewolucjonistów[46]: „Dzięki Bogu Peloponez oswobodzony!"[47]; „Grecy dowiedli, że są godni być wolnymi"[48]; „samo niebo zaczyna błogosławić orężowi ujarzmionego ludu"[49].

---

[44] Nr 71, 3 IX 1825. W dalszej części można było przeczytać, że „wolą Grecy mieć nad sobą cudzoziemca, niż rywala Greka".

[45] Nr 56, 13 VIII 1822.

[46] Wydaje się, że sprawa wolności Greków zyskała przyzwolenie cenzury ze względu na specyfikę tego konfliktu, poza tym niepodległość Grecji nie godziła bezpośrednio w sojuszników i interesy Prus. Więcej o tym mówił artykuł z nr 70 „Gazety", z dn. 31 VIII 1825, gdzie sami Grecy wyjaśniali różnicę między ich zrywem a „niebezpiecznymi" rewolucjami europejskimi.

[47] Nr 49, 29 VI 1821.

[48] Nr 32, 20 IV 1825.

[49] Nr 63, 8 VIII 1821.

„Gazeta" wzywała wręcz do działań w duchu pomocy walczącym Hellenom. W numerze 64 z 1821 roku zapytywano za „Gazetą Frankońską": „jakby się najłatwiej dostać do Greków"? Jak się okazało, „Gazeta" znajdowała wielu chętnych, pragnących wspomagać walczących z Turkami chrześcijan. Opisywano napływ ochotników z pobliskich Wysp Jońskich[50], następnie w tym samym numerze stwierdzono, iż „Grecy znajdują wielkie stronnictwo w Niemczech i Francji", aby potem pokrótce opisać napływ ochotników ze wszystkich warstw społecznych. Ten sam 69 numer „Gazety" wspomina także o pewnym szlachcicu niemieckim, który z kompanią czternastu ludzi postanowił wyruszyć na pomoc Grecji[51]. Za ochotnikami szły również chwalebne czyny. „Gazeta" donosiła, że pleban z Kassel zbierał składki pieniężne na wsparcie Greków. Ponadto wydał pismo o wolności Grecji, w którym wychwalał powstańców i zaznaczał doniosłe miejsce Grecji w Europie[52]. Podgrzewaniu gorączki filhelleńskiej służyły również drukowane w całości przemowy znanych z powstania postaci, najczęściej wsławionych w walkach bohaterów. Na łamach „Gazety" można było zatem spotkać odezwy Aleksandra Ipsilandisa, biskupa Germanosa czy przedstawicieli nowego rządu greckiego. Europę ogarniał „szał" związany z rewolucją grecką. „W Wurzburgu codziennie studenci się pojawiają mający zamiar jechać walczyć za Grecję"[53], a opinia publiczna Starego Kontynentu opowiadała się za wojną z Turcją[54], wysyłając w rejon walk okręty z ochotnikami i zaopatrzeniem wojennym[55].

Wzrost zainteresowań sprawami greckimi wiązał się bezpośrednio z wydarzeniami mającymi miejsce na Bałkanach, w związku z czym „Gazeta" bądź to nasilała, bądź to zmniejszała liczbę wiadomości o filhellenach. Chociaż wydarzenia początków wojny błyskawicznie obiegały wyczekującą na informację o nich Europę, to jeszcze w 1825 roku „Gazeta" przytaczała, za niezidentyfikowaną gazetą francuską, notę ganiącą opieszałość mieszkańców Starego Kontynentu:

> Kilkuletnia walka Greków dotąd robiła małe wrażenie i dopiero teraz ściąga na siebie większą uwagę. [...] zbiera się pieniądze dla Greków, bankierzy udzielają pożyczek, za sprawą grecką opowiadają się gazety, poeci i uczeni wznoszą pojedyncze głosy uwielbienia i poświęcenia dla ofiar na ołtarzu ojczyzny[56].

Obok niezwykle przychylnych opinii o Grecji i filhellenach niekiedy umieszczano także w „Gazecie" artykuły studzące filhelleński entuzjazm, choć raczej nie wrogie ruchowi wyzwoleńczemu. Dobrym na to przykładem może być relacja niemieckiego naukowca, uczestnika walk z Turkami, który po przybyciu na miejsce i zapoznaniu się z sytuacją, stwierdził, że za Grecję nie warto się bić. Młodzieniec ten doradzał także ostrożność i chwilę namysłu przed wyruszeniem w daleką podróż[57]. Innymi przejawami

[50] Nr 69, 29 VIII 1821.

[51] Nr 70 z dn. 1 IX 1821 wyjaśniał, ze chodziło o barona Dalberga, który zorganizował oddział młodzieńców- filhellenów, przyjmujących za swój symbol czerwony krzyż naszyty na piersi.

[52] Ibidem.

[53] Nr 71, 5 IX 1821.

[54] Nr 72, 8 IX 1821.

[55] Nr 77, 26 IX 1821.

[56] Nr 62, 3 VIII 1825.

[57] Nr 88, 3 XI 1821.

działań odmiennych od przyjętej normy ukazywania filhellenizmu były wzmianki o Europejczykach walczących przeciwko Grekom w szeregach armii turecko-egipskiej[58], choć przyznać trzeba, iż „Gazeta" raczej niechętnie spoglądała na wrogów wolności Grecji. Po artykule o „rycerzach powracających z krucjaty z Grecji", którzy uznali, że „nie warto walczyć za Helladę", redaktor stwierdza, że „są to krzykacze" i „lepiej, że wrócili", bo „powstańcom trzeba działać, a nie krzyczeć"[59].

Na zakończenie pozostaje do rozstrzygnięcia jeszcze jedna, istotna kwestia. Opisując wydarzenia z Chios, „Gazeta" zamieściła następujące, często później powtarzane, zdanie: „Turcy chcą zniszczyć plemię Greków"[60]. Jak zatem „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego" odbierała konflikt zaistniały w państwie osmańskim? Jak go oceniała? Czy był to jej zdaniem antagonizm narodowościowy, religijny czy może cywilizacyjny? Na to pytanie trudno dać jednoznaczną odpowiedź.

W cytatach z „Gazety" znaleźć można uzasadnienie wszystkich powyższych argumentów. Przytaczane informacje o apelach sułtana świadczyły, że wojna ma swoje główne podłoże w różnicach religijnych[61]. Nienawiść ta udzielała się nie tylko muzułmanom, ale i chrześcijanom. Cytowane były wypowiedzi, uznające muzułmanów za „barbarzyńskich przeciwników nieba", a zwycięstwo greckie miało się odbywać „na chwalę Boga"[62]. W takiej interpretacji Grecy stawali się przedmurzem chrześcijaństwa, a troska o ich los stała się troską o całą wiarę; „wojna Greków to wojna nas chrześcijan"; „liczba męczenników chrześcijańskich przewyższa ilość męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa"[63].

Teksty publikowane w „Gazecie" przynosiły również obraz walki cywilizacji Wschodu i Zachodu. Już w czerwcu 1821 roku jeden z artykułów wzywał „wszystkie uobyczajnione ludy europejskie" do walki za Grecję. „Nasza matka Hellas wzywa pomocy, której i Wy winniście oświecenie"[64]. Widać więc na tym przykładzie, że Europa oświecona oznaczała Zachód, Turcja zaś „nieuobyczajniony" Wschód. Inny przykład płynie z wydania sierpniowego owego roku: „wojna ma na celu ucywilizowanie Turcji, nie wyrzucenie jej z Europy"[65]. Jeszcze dobitniej na temat roli Turcji na kontynencie wyrażał się tekst z maja roku 1822:

> Czym jest dzisiaj Turcja w Europie? [...] Oto trupem i grobem ludności, sztuk i przemysłu, przepaścią, która wszystko chłonie; zarodem śmierci [...] fizycznej i moralnej zarazy. Gdyby nie nastała rewolucja grecka, musiano by ją koniecznie zrobić[66].

---

[58] Np. nr 8, 26 I 1825.

[59] Nr 41, 22 V 1822.

[60] Wiadomości rozmaite, nr 56, 13 VIII 1822.

[61] Sułtan „co kilka miesięcy" wydawał rozporządzenia wzywające wszystkich wiernych do walki w obronie zagrożonego islamu. Inne nakazy sułtana dotyczyły niszczenia chrześcijańskich kościołów czy wytępienia całego greckiego duchowieństwa.

[62] Odezwa biskupa Germano, nr 99, 12 XII 1821.

[63] Nr 62, 3 VIII 1825.

[64] Nr 48, 16 VI 1821.

[65] Nr 69, 28 VIII 1821.

[66] Nr 38, 11 V 1822.

Wreszcie po zniszczeniu floty egipsko-tureckiej pod Nawarino „Gazeta", za francuskim „Journal des Debats", doniosła, że zwycięstwo to było „triumfem cywilizacji i wolności nad barbarzyństwem i despotyzmem"[67].

Do tej oceny konfliktu wypadałoby także dodać czysto ludzką interpretację zmagań o niepodległość Grecji zawartej w „Gazecie". Z tego punktu widzenia wojna ta była przede wszystkim okrutna na niespotykaną dotąd skalę, o czym świadczą poniższe opinie:

> Czyliż kiedyś słyszano podobnych mordach; możnaż wierzyć aby w XIX wieku mieszkańcy Europy równego doznawali nieszczęścia?[68]

> Zajadła wojna Hellenów z Muzułmanami nie może się inaczej skończyć, chyba że zgubą jednej z dwóch stron[69].

Obraz rewolucji greckiej na łamach „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego" rzeczywiście świadczy o tym, że u ówczesnych ludzi wywoływała ona fascynację i podziw, grozę i niedowierzanie, a jej bezwzględność i zaciętość uzmysłowiły Poznaniakom ostatnie słowa dotyczące masakry na Chios: „Na wyspie Scio dopełniona została miarka spustoszenia"[70].

Chios Similar to a Burning Sea. The Greek Uprising as Reported in *Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego*

Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego was published from 1815 to 1864. Being an official press organ of the Prussian authorities in the Grand Duchy, the newspaper managed to come out as the only title of the Poznań press of that time. It presented events related to the Greek Uprising to the inhabitants of Poznań. In its unusually frequent reports on the Greek-Turkish conflict, the newspaper tried to retain objectivity, though not always successfully. The published articles presented not only the facts but also opinions on those violent events. The description of the massacre on Chios conveyed true compassion for the victims, but also indirectly passed a sentence on the oppressors. In these reports the Greeks were most often portrayed as ancient heroes. The Turks, on the other hand, appeared as dark and barbarian oppressors of Christians. Such an image of the two fighting sides had an impact on the tone and emotional expression of other articles in the paper. There were many notes about the often very cruel actions of the two fighting sides against civilians, putting the blame on the Turks and condemning their conduct. Glorification of the Greeks fighting for their freedom resulted in more frequent publication of articles on the rising movement of Philhellenism in Europe. The paper's editor respected even the slightest traces of sympathy for the Hellenes and made sure Poznań readers became acquainted with them.

[67] Nr 93, 21 XI 1827. Pomimo cytowanych przykładów należy dodać, iż „Gazeta" nigdy nie kwestionowała prawomocności władzy sułtana, pod którego adresem, choć rządził „narodem barbarzyńców", nie padały żadne inwektywy. Gazeta do tego stopnia broniła władcy tureckiego, że przez dłuższy czas opowiadała się raczej za ograniczoną wolnością Greków, swoistą autonomią niż pełną swobodą; dopiero po bitwie pod Nawarino zaczęła przychylać się do zerwania przez Hellenów wszelkich więzi z Konstantynopolem.

[68] Nr 77, 26 IX 1821.

[69] Nr 56, 14 VII 1821.

[70] Nr 65, 14 VIII 1822.

Together with numerous reports from the Greek front lines, the paper often also published evaluations of the long-lasting conflict. Judging both sides of the conflict, the authors drew their readers' attention to the brutality and specificity of the war, its ethnic, religious and civilisation character.

«Η Χίος σαν θάλασσα φλογισμένη». Η εικόνα της ελληνικής επαναστάσης στην *Εφημερίδα του Μεγάλου Δουκάτου του Poznań*

Η *Εφημερίδα του Μεγάλου Δουκάτου του Poznań* εκδιδόταν από το 1815 μέχρι το 1867. Αποτελούσε το μοναδικό επίσημο έντυπο των Πρωσικών αρχών στο Δουκάτο. Την εφημερίδα την ενδιέφερε πολύ η επανάσταση των Ελλήνων. Κατά συνέπεια οι αναφορές στην ελληνική επανάσταση γινόνταν πολύ συχνά. Οι αναφορές εκτός από μετάδοση των δεδομένων έκριναν επίσης τα γεγονότα τα οποία συνέβαιναν στα Βαλκάνια. Αν και τονιζόταν η αντικειμενικότητα των δημοσιευμάτων, η ελληνική πλευρά παρουσιαζόταν ως «η αγαθή», η ευγενής και η τουρκική πλευρά ως «η κακή» και βάρβαρη. Τα δημοσιευμένα άρθρα υπογράμμιζαν τις θηριωδίες του πολέμου, τον εθνικό θρησκευτικό και πολιτιστικό του χαρακτήρα.

WŁADYSŁAW SAWRYCKI

Kultura antyczna w szkolnej edukacji romantyków

Zagadnienie obecności kultury antycznej w szkolnej edukacji romantyków wymaga wstępnej uwagi, że chodzi tu o treści, które nie tworzyły nigdy oddzielnego przedmiotu szkolnego i nie tworzą go również obecnie. Inaczej mówiąc, nie istniał i nie istnieje osobny przedmiot nauczania tak zdefiniowany. Posługując się językiem dzisiejszej instytucji szkolnej, powiedzielibyśmy, że kultura antyczna ma raczej charakter ścieżki dydaktycznej, jest zagadnieniem, które integruje treści różnych przedmiotów nauczania, biegnąc między językiem polskim, historią, geografią i, co oczywiste, językami klasycznymi. Dodać warto, że taka sytuacja znacznie urozmaica obszar badawczy, aczkolwiek samego badacza stawia przed trudnościami, od których byłby wolny jako „monografista przedmiotowy". Kultura antyczna ma już swoje długie szkolne dzieje, znacznie wykraczające poza epokę romantyzmu, znacznie ją wyprzedzające.

> Kształcenie młodzieży na literaturze starożytnej – pisze Antoni Danysz – miało za sobą tradycję wieków. Czytanie w szkole z młodzieżą arcydzieł literatury było zwyczajem przyjętym ze starożytności, przeciwko któremu nie było opozycji[1].

Niemal niepodzielnie władała starożytność antyczna w humanistycznej szkole XVII i XVIII wieku, znanej zwłaszcza jako szkoła jezuicka. Instrukcje nauczania, podręczniki, a przede wszystkim kanon lekturowy[2] informują o tym, w jaki sposób postrzegana była starożytność w ówczesnej szkole, jak po upływie wielu setek lat postrzegała szkoła

[1] A. Danysz, *Jezuicki kanon lektury starożytnych autorów i przykład jego stosowania w szkole polskiej*, [w:] idem, *Studia z dziejów wychowania w Polsce*, Kraków 1921, s. 160 („Prace Monograficzne z Dziejów Wychowania i Szkolnictwa w Polsce", Seria I, nr 3).

[2] Oto w dużym skrócie lista lektur ucznia szkoły, o której mowa, wybrana z rozprawy Antoniego Danysza: I klasa: wyjątki z listów Cycerona, bajki Fedrusa, życiorysy z Korneliusza Neposa; II klasa: listy Cycerona, łatwiejsze ustępy z Cezara, katechizm grecki; III klasa: listy Cycerona, elegie Owidiusza, fragmenty z Katullusa, Tibullusa, Propercjusza, Wergiliusza *Eklogi* i *Georgiki* oraz V i VII ks. *Eneidy*, a także – św. Chryzostom, Ezop i Agapet; IV klasa: Cyceron (głównie), Cezar, Salustiusz, Liwiusz, Kurcjusz, Wergiliusz, Horacy, autorzy greccy – Isokrates, Chryzostom, Bazyli, Platon (listy), Synezjusz, Plutarch, Fokylides, Teognis; V klasa: dzieła retoryczne Cycerona i Arystotelesa, Demostenesa, Platona, Tukidydesa, Homera, Hezjoda, Pindara i poetów chrześcijańskich (ibidem, s. 159–160)

Cycerona czy Homera. Rzecz tym bardziej interesująca, że naprzeciw pogańskiego antyku stała szkoła w przeważającej części zakonna.

Ograniczeni wymaganiami tematu powiedzmy tylko, że uczeń tamtej szkoły miał wiele możliwości obcowania ze światem antycznym, jego literaturą w najszerszym, fikcjonalnym i niefikcjonalnym znaczeniu, i że świadectwem tego jest przytoczona w przypisie lista lektur. Uczeń miał także szansę dobrego i bardzo dobrego opanowania języka łacińskiego, mówił nim na lekcji i zobowiązany bywał do posługiwania się nim poza lekcją na terenie szkoły. W związku z lekturą i jej interpretacją, przy okazji ćwiczeń z poetyki i retoryki, jako autor wierszy i przemówień zdobywał stosowną erudycję, której zakres obejmował również znajomość realiów antycznego świata. Co zaś najważniejsze, to – widoczna tu trwała aktualność literatury starożytnego Rzymu i Grecji, jej podatność na procesy aktualizacyjne i dostrzegana przez szkołę jej skuteczność jako narzędzia kształcenia i wychowania. Wszystko to zaś razem wzięte tym bardziej przekonuje, że zwrot ku starożytności, jaki nastąpi w interesującej nas epoce romantyzmu, miał w przeszłości nie tylko swoje antycypacje, ale antycypacje o szerokim i intensywnym wymiarze.

Nie był jednak ów zwrot kontynuacją starej szkoły humanistycznej. Wyrastał jako opozycja do oświeceniowych ideałów nauczania z ich pragmatyzmem oraz idącym z nim w parze kształceniem nastawionym na przedmioty ścisłe, przy znacznym zaniedbaniu czy wręcz lekceważeniu przedmiotów humanistycznych, zwłaszcza dwóch klasycznych języków, o czym jeszcze wspomnimy. Był wynikiem tendencji neohumanistycznych, które narodziły się w XVIII wieku w Anglii i w Niemczech i które szły w parze z odkryciami archeologicznymi, zapoznającymi z kulturą materialną starożytności, a to m.in. dzięki wytrwałym pasjom Johanna Joachima Winckelmanna. Inaczej też niż w starej szkole humanistycznej, łacińskiej z ducha, postrzegano teraz samą starożytność, podkreślając edukacyjne walory kultury greckiej. Oto, co pisze w związku z tym historyk oświaty polskiej, Ryszard Wroczyński:

> Wydobyte z gruzów zapomnienia pomniki wielkich igrzysk panhelleńskich na nowo rozbudziły zainteresowanie przeszłością grecką. Na uniwersytetach powoływano katedry języka i kultury starogreckiej, których nauczanie wprowadzono do programów szkół średnich. W wychowaniu nawracano do starogreckiego ideału kalokagathii, wszechstronnego rozwoju osobowości[3].

I dalej ten sam autor:

> Jednocześnie wielu rzeczników odrodzonej szkoły klasycznej udowadniało, że właśnie studium języków klasycznych, zwłaszcza greckiego, ma walory kształcące zdolności, pobudza rozwój ogólny i wrażliwość młodzieży[4].

Cechą charakterystyczną neohumanizmu, jak wynika z powyższego cytatu, była fascynacja kulturą grecką, greckim aspektem starożytności „oglądanej w perspektywie historycznej jako młodzieńczy wiek ludzkości"[5], jak pisze z kolei Marian Plezia.

---

[3] R. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej 1795–1945*, Warszawa 1987, s. 21.

[4] Ibidem, s. 21.

[5] M. Plezia, *Z dziejów filologii klasycznej w Polsce*, Warszawa, 1993, s. 18. Inna sprawa, że, łacińska z ducha, stara szkoła humanistyczna również uwzględniała literaturę i język grecki. Różnie z tym jednak bywało.

Reforma szkolnictwa w duchu neohumanizmu czyniła szybkie postępy na terenie szkolnictwa wyższego i średniego w Prusach. Przeprowadził ją na początku XIX wieku Wilhelm von Humboldt, wychodząc z założenia, że:

> Największe wartości kształcące posiada […] studium języka, język bowiem wyraża stan kultury każdego społeczeństwa. Wielka kultura antyczna najpełniej odbija się w języku greckim. Studium języka greckiego i łaciny uczynił Humboldt podstawą programu zreformowanej przez siebie szkoły średniej (gimnazjum), kultura starożytna oraz języki antyczne uzyskały również uprzywilejowane miejsce na uniwersytetach[6].

Inna sprawa, że nauczanie języka greckiego wprowadzano już w 1774 roku do programów szkół średnich w Austrii[7]. Wniosek stąd, że – powtórzmy za Marianem Plezią:

> szkolnictwo średnie, […] zwłaszcza w zaborze pruskim i austriackim opierało się w znacznej mierze na nauczaniu obydwu języków starożytnych, dając w ten sposób wielkiemu odsetkowi polskiej inteligencji sposobność do osobistego kontaktu z niektórymi przynajmniej arcydziełami literatury greckiej i rzymskiej[8].

Jest to fakt istotny także z naszego punktu widzenia, a to ze względu na pisarzy, którzy kształcili się na wspomnianym obszarze porozbiorowym, zwłaszcza w zaborze austriackim.

W szkołach pod zaborem austriackim uczył się m.in. Wincenty Pol, który w 1822 roku ukończył gimnazjum we Lwowie, a w roku 1823 przebywał w kolegium jezuickim w Tarnopolu, a także August Bielowski, który w roku 1823 ukończył gimnazjum bazylianów w Buczaczu. W tym samym Buczaczu, również u bazylianów, a następnie we Lwowie, uczył się, kończąc swoją edukację prywatnie, Kornel Ujejski. Nie można też zapominać o młodszych rocznikach: Walerym Łozińskim, uczniu gimnazjum we Lwowie, a następnie w Samborze, wydalonym stamtąd z wilczym biletem, oraz o Mieczysławie Romanowskim uczęszczającym do 1848 roku do gimnazjum w Stanisławowie, a zdającym egzamin dojrzałości we Lwowie w 1853 roku.

Ich to przede wszystkim dotyczy cytowane przed chwilą zdanie Mariana Plezi. Dołączymy do nich także Ryszarda Berwińskiego, który uczęszczał do szkoły średniej w zaborze pruskim w latach 1830–1837 (z przerwami) i maturę zdawał we Wrocławiu. Z tym, że była to znana, pielęgnująca na miarę możliwości – lepszych niż pod zaborem austriackim – tradycje polskości, szkoła we wielkopolskim Lesznie.

Jak by na sprawę nie patrzeć, nietrudno nie dostrzec faktu, że intensywna nauka łaciny i greki – inaczej mówiąc: rozbrzmiewająca na lekcjach mowa Greków i Rzymian – mogła łagodzić w świadomości, czy podświadomości, polskiego ucznia poczucie językowej alienacji i dyskredytacji, zwłaszcza w zaborze austriackim przed Wiosną Ludów.

[6] R. Wroczyński, *Dzieje oświaty*…, s. 21–22.

[7] „Wedle programów G. Marxa, obowiązujących w szkolnictwie austriackim od r. 1774, greka była przedmiotem nauczania w trzech wyższych klasach (III–V) gimnazjum po 2 godz. tygodniowo. W Galicji co prawda różnie z tym nauczaniem bywało […]" (M. Plezia, *Michał Jurkowski i greka w Krzemieńcu*, Wrocław 1964, s. 10).

[8] M. Plezia, *Z dziejów filologii klasycznej w Polsce*..., s. 19.

Byłoby rzeczą interesującą przyjrzeć się bliżej edukacji klasycznej w szkołach, do których uczęszczali wymienieni poeci, przyjrzeć się wpływowi tego kształcenia na ich przyszłe postawy twórcze. Nie jest to jednak możliwe w granicach tego szkicu. Uwagę naszą skupimy na obszarze, który obejmował zabór rosyjski – zarówno na Królestwie Polskim, jak i ziemiach zabranych. Te ostatnie będą przedmiotem naszej szczególnej uwagi. One bowiem wydały wielu twórców romantycznych, a przede wszystkim – Mickiewicza i Słowackiego. Za taką decyzją przemawia również ich szczególna reprezentatywność w kontekście takiego zagadnienia, jak kultura antyczna w szkole, idiosynkrazje związane z jej wprowadzeniem do programów nauczania, argumenty szlachetne i mniej szlachetne. Obszar, o którym mówimy, scala różne wątki interesującego nas problemu: *stricte* kształceniowe, wychowawcze, polityczne, kulturowe, ideologiczne, merytoryczne i pozamerytoryczne.

Żeby właściwie zrozumieć sytuację szkolnictwa tych ziem, należy wziąć pod uwagę fakt, że było ono wiernym spadkobiercą szkoły Komisji Edukacji Narodowej. Oznacza to m.in., że kultura antyczna nie zajmowała tu pierwszorzędnego miejsca, ponieważ nie leżała w sferze zainteresowań Komisji. Nauczanie w szkołach KEN[9] było inspirowane ideologią pragmatyzmu, utylitaryzmu, hasłem „Aby jemu było dobrze i aby z nim było dobrze”[10] i preferowało przedmioty ścisłe. Wraz z nimi zaś, z fizyką i historią naturalną[11], wchodziła do szkoły mechanika, rolnictwo i ogrodnictwo[12]. Co najważniejsze, towarzyszyło temu całkowite usunięcie greki i znaczne ograniczenie łaciny – „obcego zniszczonych narodów języka”[13]. Owa zaskakująca, nawet jak na ówczesne widzenie rzeczy, wypowiedź jest świadectwem tego, że szkole KEN obce były prądy neohumanistyczne, o których wspominaliśmy, że ulegała ona drugiemu trendowi oświecenia, wyznaczanemu przez zwycięstwo „Nowożytników” nad „Starożytnikami”[14], zwycięstwo odbierające tradycji antycznej jej dotychczasowe miejsce niepodważalnego, nieosiągalnego w ostateczności wzoru i wskazujące na to, że do realizacji wielkich wychowawczych celów szkoły bardziej nadaje się wysoka literatura współczesna. To jedno. Druga sprawa to język ojczysty, który – co samo w sobie zasługuje na uznanie – był przedmiotem szczególnej troski KEN i który zajmował miejsce łaciny, do czego jeszcze wrócimy.

W wyniku reformy oświaty, jaka została przeprowadzona w roku 1803 na obszarze całej Rosji, a której *magna pars* był ks. Adam Jerzy Czartoryski[15], powstał Wileński

[9] KEN – Komisja Edukacji Narodowej.

[10] R. Dutkowa, *Komisja Edukacji Narodowej. Zarys działalności, wybór materiałów źródłowych*, Wrocław 1973, s. 36.

[11] Historia naturalna, czyli mineralogia, botanika, zoologia.

[12] Inna sprawa, że przy braku szkół zawodowych przedmioty te stawały się już wówczas konieczne.

[13] Również „oziębłego wierszopistwa, fałszywej retoryki”, zob. *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane*, 1983; cyt. [za]: R. Dutkowa, *Komisja Edukacji Narodowej*..., s. 36.

[14] Słynny spór Starożytników z Nowożytnikami – *Querelle des Anciens et des Modernes* – „przybrał szczególnie na sile w latach 1687–1697” (G. Lanson, P. Tuffrau, *Historia literatury francuskiej w zarysie*, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1965, s. 260).

[15] Car Aleksander I powierzył przygotowanie reformy „trzem zasłużonym działaczom komisji Edukacji

Okręg Naukowy. Był on jednym z sześciu okręgów tego rodzaju utworzonych w imperium[16] i obejmował wszystkie ziemie polskie, podległe Rosji, dzielące się na siedem guberni: wileńską, grodzieńską, mińską, witebską, mohylewską, wołyńską, podolską i kijowską. Naukowy Okręg Wileński wziął w spadku po KEN ok. siedemdziesięciu szkół średnich[17], a co ważniejsze, przejął niemal w gotowym stanie strukturę administracyjną szkolnictwa. Pozostała zatem owa znana piramida podporządkowania, cechująca system szkolny KEN: Szkoła Główna → szkoła średnia stopnia wyższego → szkoła średnia stopnia niższego → szkoła ludowa (parafialna). Szkoła średnia stopnia wyższego nosiła w Systemie Oświatowym KEN nazwę wojewódzkiej, później wydziałowej, szkoła średnia stopnia niższego – nazwę powiatowej, później podwydziałowej. W okresie, o którym mowa, nazwy te brzmiały odpowiednio: gimnazjum gubernialne, szkoła powiatowa. Spośród wymienionych szkół większość stanowiły szkoły powiatowe, co wynika z samej logiki podziału, uwzględniającego zasadę: co najmniej jedno gimnazjum w guberni, co najmniej jedna szkoła średnia w powiecie (powiatów było osiemdziesiąt dziewięć[18]). Szkoły powiatowe znajdowały się przede wszystkim – w liczbie pięćdziesięciu, a więc w trzech czwartych[19] – w rękach zakonów katolickich, z tego dziewięć – w rękach dominikanów.[20] Gimnazja liczyły sześć klas, szkoły powiatowe – cztery. Ambicją prowadzących je zakonów było jednak organizowanie nauki w ten sposób, że klasy III i IV stawały się dwuletnimi. Dawało to w efekcie sześcioletni, a zatem – choćby pod względem czasu trwania nauki – równoległy do gimnazjum kurs, i w efekcie pozwalało absolwentom szkoły powiatowej przechodzić bezpośrednio na uniwersytet. Formalnie rzecz biorąc szkoła powiatowa mogła dawać zatem te same uprawnienia, co gimnazjum, a to oznacza, że uczyła według tego samego w zasadzie programu. Oczywiście, trzeba uwzględnić inne różnice, jakie tu musiały występować, wynikające z faktu, że gimnazjum było szkołą nadrzędną. Na razie jednak kończymy te porównania i odwiedzamy jedną z wymienionych kilkudziesięciu szkół, mianowicie powiatową szkołę ojców dominikanów w Nowogródku. Uczęszczał do niej w latach 1807– 1815 i ukończył ją chlubnie Adam Mickiewicz.

O szkole tej wiadomo dosyć wiele, a niemała w tym zasługa Ryszarda Skulskiego jako autora *Studiów szkolnych Adama Mickiewicza*[21]. R. Skulski omawia również pro-

---

Narodowej": ks. Adamowi J. Czartoryskiemu, Ignacemu Potockiemu oraz ówczesnemu rektorowi Uniwersytetu Wileńskiego, Hieronimowi Stroynowskiemu. Zob. m.in. L. Słowiński, *Nauka literatury polskiej w szkole średniej w latach 1795–1914*, Warszawa 1976, s. 36.

[16] Pozostałe okręgi to: moskiewski, petersburski, charkowski, kazański i dorpacki.

[17] O tylu szkołach pisze R. Wroczyński, *Dzieje oświaty*…, s. 32. W bardziej szczegółowych prezentacjach Daniela Beauvois mowa jest o 76 szkołach. Zob. D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich. 1803–1832*, t. 2: *Szkoły podstawowe i średnie*, Rzym–Lublin 1991, s. 126.

[18] D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie*…, s. 128.

[19] Ibidem, s. 147.

[20] Ibidem, s. 126–127. W szczegółach: franciszkanie – 4 szkoły, bernardyni – 3, dominikanie – 9, pijarzy – 10, karmelici trzewiczkowi – 1, karmelici bosi – 1, misjonarze – 1, jezuici na Białorusi – 7, trynitarze – 1, bazylianie – 13 (ibidem).

[21] R. Skulski, *Studia szkolne Adama Mickiewicza*, „Życie i Myśl" 1952, nr 7–9. Stosunkowo obszernie

gram szkoły nowogródzkiej z roku 1812, a podążając za *Wspomnieniami* Aleksandra Mickiewicza wymienia przedmioty, które w poszczególnych klasach stanowiły rdzeń programu, które skupiały wokół siebie pozostałe przedmioty i na które przeznaczano najwięcej godzin. Były to: retoryka – w klasie III, matematyka – w klasie IV, fizyka – w klasie V, prawo i historia – w klasie VI[22]. Wynika stąd niezbicie, że szkoła nowogrodzka była szkołą KEN i daleko jej do filologicznego rozmachu szkół neohumanistycznych. Ale nie trzeba stąd wyciągać za daleko idących wniosków.

Okazuje się bowiem, że mimo wszystkich ograniczeń, obejmujących treści antyczne, uczeń miał wiele okazji, żeby o świecie antycznym nie tylko się uczyć, lecz żeby postrzegać go przez pryzmat swojego ojczystego języka. Mam tu przede wszystkim na myśli równorzędnie traktowane gramatyki dwóch języków: łacińskiego i ojczystego. Podkreślam owo traktowanie równorzędne. Bo samo występowanie języka ojczystego obok łaciny charakterystyczne było również dla starych sposobów nauczania. Język ojczysty służył jako niezbędne narzędzie do objaśniania, do interakcji uczeń – nauczyciel w początkowej fazie nauki w starej szkole łacińskiej czy w szkołach porozbiorowych. Tu natomiast chodzi o równoległą naukę gramatyki obu języków.

Taki paralelny, zintegrowany sposób nauczania rozpowszechniał znany podręcznik do trzech pierwszych klas Onufrego Kopczyńskiego[23]. Stanowił on swoistą propozycję porównawczego i kontrastywnego uprawiania gramatyki polskiej i łacińskiej, oczywiście na miarę szkolną. I tak uczeń dowiadywał się, że: „Kto pozna dobrze swój język, pozna łatwiej i obce; przy rozważaniu więc polskiego języka uczyć się będziemy łacińskiego"[24]. I dalej: „Kto umie dobrze wymawiać polszczyznę, potrafi łatwo wymawiać i łacinę dla wielkiego w obojgu podobieństwa, tak co do *głosek* i *znamion*, (z czego dwojga składa się nasza i łacińska mowa pisana) jak co do prawideł wymawiania"[25]. Korzystający z podręcznika uczeń poznawał równolegle paradygmaty odmian polskich i łacińskich; uczył się *O rodzajach imion polskich*[26] i *O rodzajach imion łacińskich*[27], dowiadując się w związku z tym, że: „Znajomość rodzajów polskich ułatwia poznawanie rodzajów łacińskich, ponieważ jedneż [sic] z nami mają cechy rodzajowe i wiele reguł jednakich"[28].

---

i w uporządkowany sposób pisze o tym Zbigniew Sudolski w swojej monografii (Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s. 21–34). Również w *Kronice życia i twórczości Mickiewicza* znajdziemy odpowiednią, dość obszerną informację (M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Lata 1798–1824*, Warszawa 1957, s. 44–74).

[22] R. Skulski, *Studia szkolne*…, s. 293. Zob. tamże: „Klasy I i II miały charakter »podbudowy«. Uczył w nich jeden nauczyciel wszystkich przedmiotów".

[23] Podręcznik nosi nazwę *Gramatyka dla szkól narodowych* i dzieli się na trzy części: *Gramatykę na klasę pierwszą*, *Gramatykę na klasę drugą i Gramatykę na klasę trzecią*. Poszczególne części ukazały się odpowiednio w latach: 1778, 1780, 1783. *Gramatyka* Kopczyńskiego utrzymała się w szkole polskiej co najmniej pół wieku i miała kilkadziesiąt wydań.

[24] O. Kopczyński, *Gramatyka dla szkół narodowych na klasę I. Na nowo przedrukowana*, Warszawa 1816, s. 4.

[25] Ibidem, s. 4.

[26] Idem, *Gramatyka na klasę drugą*, Wino 1830, s. 3.

[27] Ibidem, s. 9.

[28] Ibidem, s. 9.

Trzecia część gramatyki Kopczyńskiego wprowadza rozdział *O wierszopistwie polskim i łacińskim*[29], w rozumieniu wierszopistwa „zewnętrznego"[30], jak informuje sam autor. W rozdziale tym posługuje się on przykładami z poezji polskiej i łacińskiej, a zatem uczeń, obok utworów Jana Kochanowskiego, Szymona Zimorowica, Ignacego Krasickiego, miał tu fragment *Eneidy*: ks. I: *Nimborum in patriam, loca foeta furentibus Austris, Aeoliam venit*; epigramat Marcjalisa czy wiersze Horacego, m.in.: *Beatus ille, qui procul negotiis, Exegi monumentum, Sic te diva potens Cypri.*

Łacina splatała się nie tylko z językiem ojczystym, wnikała także w treści etyczne, psychiczne i przyrodnicze. Czytając starożytne teksty, napisane w języku łacińskim, uczeń zgłębiał problematykę: miłości i szacunku do rodziców, wzajemnych zobowiązań między nauczycielem i uczniem, panem i sługą – „o przystojnym obcowaniu i pożyciu jednego z drugim". Służyły temu fragmenty z pism Cycerona, Seneki, Liwiusza, Arystotelesa, Plutarcha, Pliniusza, Kwintyliana, Marka Aureliusza, Terencjusza, Kurcjusza, Horacego, Fedrusa i innych. Z tekstów łacińskich, zwłaszcza z dzieła o rolnictwie, *De re rustica*, autorstwa Lucjusza Kolumelli, poznawał również elementy historii naturalnej. Wymienionych autorów znajdował uczeń w wypisach, przeznaczonych na poszczególne klasy: I, II i III[31].

Gdyby spojrzeć na te klasy z perspektywy starej szkoły humanistycznej, nazwalibyśmy je klasami gramatycznymi. Oczywiście, ze wszystkimi zastrzeżeniami, co do programu. Dodamy również, że wyodrębniała się tu klasa III, i ze względu na różnice w samych treściach gramatycznych[32], i ze względu na fakt, że od tej klasy zaczynają uczyć specjaliści przedmiotowi, i wreszcie – że rozpoczyna ona cykl przedmiotów centralnych[33]. Takim przedmiotem w tej klasie była literatura z poetyką i wymową. „Trzecia klasa nosiła miano retoryki i wykładowca tego przedmiotu miał 4 lekcje, pozostali zaś nauczyciele – po dwie" czytamy w liście Aleksandra Mickiewicza do Michaiła Dmitriewa[34]. Od IV z kolei klasy następuje rozdział łaciny od polskiego.

Na lekcjach łaciny poznawał uczeń, tłumacząc na język polski, trzy księgi Eneidy (I, III, VII), wybrane elegie Owidiusza, satyry i ody Horacego, mowy Cycerona[35]. Niewiele tego w sumie było, ale jako tłumacz poznawał te teksty dokładnie, a zatem

---

[29] Idem, *Gramatyka na klasę trzecią*, Wilno i Warszawa 1809, s. 63.

[30] W przeciwieństwie do wierszopistwa „wewnętrznego", zgodnie z przyjętą wówczas terminologią, rozróżniającą między wersologicznym a innym – „myśli poetycznej" – wyróżnikiem poezji.

[31] Ich tytuł brzmi: *Wypisy z autorów klasycznych do nauk w szkołach narodowych stosowane*. Ich treść prezentuje m.in. cytowany J. Skulski, *Studia szkolne*… Dodamy od siebie, że podobnie jak inne używane w ówczesnym szkolnictwie, również omawiane tu wypisy ukazały się w czasach KEN. Renata Dutkowa pisze o dwóch tomach, które ukazały się kolejno w roku 1777 i 1780 (R. Dutkowa, *Komisja Edukacji Narodowej*…, s. 48).

[32] Nadmieniałem już o tym wyżej. Teraz dodam, że dwie pierwsze części *Gramatyki* Kopczyńskiego zawierają materiał, na który składają się części mowy, odmiana, składnia. Natomiast część trzecia zawiera wiedzę o znaczeniu wyrazów, słowotwórstwo i wspominany rozdział z poetyki.

[33] O centralnych przedmiotach zob. wyżej.

[34] Cyt. [za:] M. Dernałowicz, K. Kostewicz, Z. Makowiecka, *Kronika życia i twórczości*…, s. 52.

[35] Szczegółowy, rozpisany na poszczególne klasy wykaz – zob. [w:] R. Skulski, *Studia szkolne*…, s. 301.

realizował hasło *non multa*, *sed multum*. Łacina, jak przystało na szkołę KEN, zajmowała mniej miejsca niż język ojczysty. Ale i na lekcjach języka ojczystego stykał się uczeń ze światem antycznym.

Trudno, gdy chodzi na przykład o klasę III, wyobrazić sobie naukę poetyki i wymowy bez odwołań do teorii antycznych. Ponadto w starszych klasach uczniowie zamieniali podręcznik Kopczyńskiego na podręcznik *O wymowie i poezji* Filipa Neriusza Golańskiego. Od IV do VI klasy był on podstawą – z pomocą Grzegorza Piramowicza *Wymowy i poezji dla szkół narodowych* – nauki przedmiotu. Podręcznik Golańskiego został wydany w 1786 roku z myślą o szkołach KEN, ale dopuszczony przez Komisję jedynie jako książka pomocnicza, bo „dominowała w niej problematyka estetyczna i moralna, podczas gdy Ustawy KEN z roku 1783 na pierwszym planie stawiały problemy edukacji narodowej”[36]. Ale był używany w wielu szkołach średnich do końca Rzeczypospolitej i, jak widać, w Rzeczypospolitej porozbiorowej.

Już ten fakt dowodzi, że podręcznik był z ducha swego klasycystyczny i *a priori* można mu przypisać niejedno odwołanie do antyku. Uczący się z niego Mickiewicz nie mógł, na przykład, nie zwrócić uwagi na motto z *De oratore* Cycerona: *Non eloquentia ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*[37], musiał też bez wątpienia natknąć się na taki choćby fragment z tego samego dzieła: *Est finitimus oratori poeta. Numeris adstrictior paulo, verborum autem licentia uberior*[38]. Dodajmy tu również odwołania do antycznej teorii, posługiwanie się terminologią starożytnego pochodzenia czy egzemplifikację twierdzeń antycznymi utworami, np. fragmentami *Eneidy*[39].

Idąc za sugestią Skulskiego, że w szkole nowogródzkiej były używane pierwsze polskie wypisy: *Wybór różnych gatunków poezji*[40], dodamy je również do książek nie pozostających bez wpływu na antyczne skojarzenia uczniów. Autorzy wypisów odwoływali się bowiem do literatury powszechnej, w tym również antycznej. Cytowali chętnie zwłaszcza autorów epickich: Homera, Wergiliusza, Lukana i Klaudiana[41]. Już na koniec

---

[36] L. Słowiński, *Nauka języka polskiego w szkołach Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Poznań 1978, s. 30.

[37] F.N. Golański, *O wymowie i poezji*, wyd. 3, druk. J. Zawadzkiego, Wilno 1808.

[38] Ibidem, s. 462.

[39] Ibidem, s. 296.

[40] Chodzi o wydany w Warszawie w latach 1806–1807 przez księży pijarów, opracowany przez Szymona Bielskiego, Onufrego Górskiego i Franciszka Dmochowskiego, trzyczęściowy *Wybór różnych gatunków poezji z rymopisów polskich dla użytku młodzieży*. Ponieważ w omawianym przez badacza programie nauczania szkoły nowogródzkiej z roku 1812 wypisy te nie figurują, Skulski przypuszcza, że mogły one znaleźć się w szkole przynajmniej jako książka pomocnicza i że zetknął się z nimi również – „niewątpliwie jeszcze na ławie szkolnej” – Mickiewicz. Interesująco to uzasadnia, mówiąc o „reminiscencjach niektórych fragmentów, może opanowanych pamięciowo w szkole a przetworzonych w późniejszej twórczości”. Skulski podaje dwa przykłady takich reminiscencji. Pierwszy dotyczy początku *Pieśni XI* Franciszka Kniaźnina: *Na stoletni obchód zwycięstwa Jana III pod Wiedniem r. 1683*: „Sto lat ubiegło, jak Polaków skronie […]”, porównywanego z początkiem *Konrada Wallenroda.* Drugi przykład – fragmentu IV ks. *Eneidy* w tłumaczeniu F. Dmochowskiego: „Niewdzięczny! mógłżeś myślić, że przede mną skrycie / Uda się z mojej ziemi twoich mar odbicie? […]”, porównywanego z fragmentem z ks. VIII *Pana Tadeusza* (Telimena – Tadeusz). Na powyższy temat zob. R. Skulski, *Studia szkolne*…, s. 300–301.

[41] Zob. L. Słowiński, *Nauka literatury polskiej w szkole średniej*…, s. 50–53. Omawiając *Wybór*…, autor

tej części rozważań pozostawiam informację o kursie historii literatury w ostatniej, VI klasie, gdzie:

> Uczniowie [dowiadywali się – W.S.] o pisarzach starożytnych i innych znajomszych narodów, o rymotwórcach polskich, a dla lepszego stylu i gustu nabrania odczytywane mieli dzieła Krasickiego, Karpińskiego, Wybickiego itd.[42]

Padła tu na wstępie uwaga, że zagadnienie kultury antycznej jest zagadnieniem sytuującym się pomiędzy różnymi przedmiotami nauczania. Dotychczasowe rozważania dotyczyły łaciny i języka ojczystego. Pominąć tu jednak nie można innych przedmiotów, o których także już wspominaliśmy, a których waga jest niemała. Chodzi o historię i geografię. I tak, w klasie IV przerabiano, na podstawie podręcznika Wincentego Skrzetuskiego[43], dzieje starożytnej Grecji z jej urządzeniami politycznymi, religią, igrzyskami, historią łączoną z geografią historyczną, aktualizowaną do Grecji współczesnej. Z kolei w klasie V – historię starożytnego Rzymu.

W liście do córki Marii pisał Mickiewicz:

> Niewielu udało się być w Rzymie; ledwie o tym marzyłem. Za moich czasów było to trudno, jak dziś z ziemi na księżyc. Nie uwierzysz, jakżeśmy za tym tęsknili czytając Liwiusza, Swetoniusza i Tacyta. Wówczas jeszcze u nas uczono wedle przepisów dawnej Rzeczypospolitej Polskiej; żyliśmy w niej i w Rzymie[44].

Poeta wymienia Liwiusza, Swetoniusza, Tacyta, samych, jak widać, historyków, co daje do myślenia. Wygląda bowiem na to, że właśnie historia, geografia, za którą zawsze stoi posmak przygody, czar chłopięcych marzeń o dalekich podróżach, przedstawiły przyszłemu wieszczowi świat starożytny w atrakcyjnym świetle i zabarwiły tęsknotą. Daleki stary Rzym przybierał kształty bliskiego miasteczka i barwy okolicznych pól. I na odwrót.

Dziwnymi w ogóle drogami chodzą dziecięce zainteresowania i fascynacje. Jako uczeń pierwszej klasy czytał Mickiewicz, sądząc po reakcji, z zapartym tchem tłumaczenie polskie powieści Jeana François Marmontela *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou*[45] (*nota bene*, może wpływ tej właśnie książki, a ściślej – spisu jej treści – ujawni

---

uwzględnia także jego dwa późniejsze wydania: w roku 1811 („edycja druga pomnożona") i w latach 1818–1820.

[42] Zob. R. Skulski, *Studia szkolne*…, s. 299.

[43] Podręcznik Wincentego Skrzetuskiego wydany został po raz pierwszy w 1786 r. i przeznaczony był do klasy IV. W klasie III poznawał uczeń historię starożytnego Wschodu, korzystając z podręcznika ks. Józefa Kajetana Skrzetuskiego, profesora w Collegium Nobilium (brata cytowanego Wincentego) – *Historia powszechna dla szkół narodowych na kl. III* (1781 – wyd. 1). Podręcznik Wincentego był, zdaniem Renaty Dutkowej, solidniejszy pod względem wiarygodności faktograficznej. Zob. R. Dutkowa, *Komisja Edukacji Narodowej*…, s. 51, a także R. Skulski, *Studia szkolne*…, s. 305–306. „Oba podręczniki […] przesiąknięte były uwagami o charakterze moralizatorskim […]. Były wyrazem właściwego ludziom oświecenia przekonania o dydaktycznej roli tej nauki" (R. Dutkowa, *Komisja Edukacji Narodowej*…, s. 51).

[44] List pisany w Paryżu, 19 XII 1851, cyt. [za:] A. Mickiewicz, *Dzieła*. *Wydanie Jubileuszowe*, t. XVI: *Listy. Część III*, Warszawa 1955, s. 465.

[45] *Inkasy, czyli zniszczenie państwa Peru*, tłum. S. Kłobukowski (wydania: Warszawa 1781, Lwów 1794). Zob. M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika życia*…, s. 45 i 46. Zob. też Z. Sudolski, *Mickiewicz*…, s. 21 i 22.

się później w sposobie prezentacji poszczególnych rozdziałów *Pana Tadeusza*?). Czytał też prawdopodobnie inne popularne wśród jego rówieśników powieści – Stéphanie-Félicité de Genlis i Jean-Pierre Claris de Floriana. Z pewnością *Numę Pompiliusa* tego ostatniego autora, skoro próbował przerabiać ową powieść – w tłumaczeniu Staszica – na wiersz.[46].

Warto powtórzyć za Aleksandrem Mickiewiczem, że „Jak na wychowanka gimnazjum [Adam – W.S.] posiadał znaczną znajomość języka łacińskiego, natomiast o greckim nie miał żadnego pojęcia"[47]. Nie dziwi to. Szkoła w Nowogródku, powtórzmy, ze swymi programowymi zainteresowaniami antykiem i językiem łacińskim, nie była neohumanistyczna, a to właśnie ów neohumanistyczny duch był promotorem greki. Inaczej mówiąc, nauczanie języka greckiego można uznać za sygnał owego nowego ducha. Za kilka lat, rozróżniając między militarną tradycją idącą Rzymu i tradycją radości życia otrzymaną w spadku po Grecji i uwzględniając egzemplifikacyjne funkcje tej wiedzy, napisze poeta w swojej *Pieśni filaretów*:

W ksiąg greckich, rzymskich steki
Wlazłeś, nie żebyś gnił;
Byś bawił się jak Greki,
A jak Rzymianin bił.

Słowa te pisał autor, który miał za sobą uniwersyteckie studium u profesora Ernesta Grodka, jedyny wśród polskich twórców romantycznych poeta z filologicznym wykształceniem.

Jak na razie jednak, w Nowogródku mowy o grece nie było, bo być nie mogło. Nie wykładano jej w żadnej z ówczesnych szkół powiatowych, a nieśmiało zaczynano wykładać po gimnazjach. Na to ostatnie zjawisko wpływ miała niestrudzona aktywność Ernesta Grodka. Jego wileńska działalność zaczęła się w 1805 roku, kiedy to objął katedrę języka greckiego na Uniwersytecie Już w tym samym roku rozpoczął rozmowy z ówczesnym rektorem, ks. Hieronimem Stroynowskim, w sprawie nauczania greki w gimnazjach, ale bez natychmiastowego skutku.

Greka, owszem, była już wtedy nauczana, ale w gimnazjum szczególnym, mianowicie w Gimnazjum Wołyńskim, późniejszym Liceum Krzemienieckim, dziele wybitnego działacza gospodarczego i oświatowego, Tadeusza Czackiego[48]. Nauczano jej tu od samego początku istnienia szkoły, tj. od roku 1805. Było to ważne wydarzenie, nie tylko natury dydaktycznej – ostatecznie jeden przedmiot więcej, jeden mniej – lecz także kulturowej, gdyż stawiało szkołę w rzędzie tych placówek oświatowych, które szły

[46] Zob. *Kronika życia*…, s. 55. Od siebie dodamy, że powieść była w obiegu dość szerokim, nie tylko w Polsce czy Francji. Musiała cieszyć się wzięciem także w Niemczech. Była książką *Zum Schul und Privatgebrauch*, jak głosi wydanie z 1839 r. W roku 1834 w Lipsku wydany został *Numa Pompiliusz*, z solidnym komentarzem, m.in. historycznym.

[47] Ibidem, s. 69.

[48] Gimnazjum Wołyńskie powstało w 1805 r. w Krzemieńcu. Od 1819 do 1832 (roku likwidacji) istniało jako Liceum Krzemienieckie. Było jednym z gimnazjów gubernialnych (gubernia wołyńska), ale różniło się od pozostałych strukturą i znaczeniem.

z nowym duchem wychowania. Warto więc zatrzymać się chwilę przy wołyńskich Atenach[49] i spojrzeć na nie właśnie z owej greckiej perspektywy[50].

Podobnie jak w Wilnie Ernest Grodek, w Krzemieńcu *magna pars* sprawy był Michał Jurkowski, filolog klasyczny sprowadzony przez Czackiego z Krakowa. Jurkowski wiele zrobił w omawianej tu sprawie, miał też łatwiejszą niż jego kolega z Wilna sytuację. Jako grecysta Grodek nie spotykał się z entuzjazmem ani rektora Stroynowskiego, ani innych osób ze środowiska KEN. Greka była im obca. Tymczasem Jurkowski miał za sobą protekcję gorącego, jeśli nie fanatycznego, zwolennika klasyczności antycznej w szkole, Tadeusza Czackiego. Czacki inspirował go do działalności dydaktycznej, naukowej i do przygotowywania opracowań dydaktycznych.

Nie jest naszym zadaniem prezentowanie szczegółowego programu nauczania języka greckiego. Warto powiedzieć, że impuls dydaktyczny docierał tu z Niemiec. Stamtąd przychodziły podręczniki ze znaną gramatyką Philippa Buttmanana: *Griechische Grammatik* (wyd. 3, Berlin 1805)[51]. Zastąpiona rychło przez polski podręcznik ks. Sebastiana Żukowskiego *Początki języka greckiego,* wróciła po latach, najpierw w tłumaczeniu łacińskim, dokonanym przez E. Grodka: *Grammatica Buttmanniana contractior (In usum tironum*), Wilno 1817, następnie w tłumaczeniu polskim autorstwa Stanisława Kostki Hryniewicza: *Gramatyka grecka Buttmanna skrócona*, Wilno 1823. Dla greczyzny były to już inne czasy i Stanisław Hryniewicz mógł napisać w *Odezwie do czytelników*:

> Mówić w tym czasie o zaletach greckiego języka tudzież o pożytkach, jakie z jego nauki tak dla kraju w ogólności, jako i dla szczególnych osób wynikają, byłaby to rzecz dawno już przez uczonych i wymownych mężów dowiedzioną powtarzać, byłoby to chcieć do tej nauki zachęcać, której potrzeba i dzielny wpływ na ukształcenie młodocianych umysłów powszechnie już są znane[52].

Uczeń miał również do dyspozycji stosowne do potrzeb programu wypisy. Początkowo były to wypisy Friedricha Gedickego: *Griechisches Lesebuch* (wyd. 7, Berlin 1800). Już w 1807 roku ks. Sebastian Żukowski przerobił na język polski dopiero co wydaną antologię Friedricha Jacobsa *Elemantarbuch der griechischen Sprache*[53]. Warto zwrócić przy okazji uwagę na wyrażone przez ks. Żukowskiego przekonanie o konieczności integrowania kształcenia łacińskiego i greckiego. Pisze on w związku z tym w *Przedmowie wydawcy*:

---

[49] Tak metaforycznie nazywana była szkoła, o której mowa.

[50] O Liceum Krzemienieckim napisano dość sporo i łatwo znaleźć informacje o tej szkole. Odnośnie greki opieram się na opracowaniu: M. Plezia, *Michał Jurkowski i greka w Krzemieńcu*, Wrocław 1964.

[51] Podręcznik ten miał w przyszłości wiele wydań. Dowodem tego siedemnasta *vermehrte und verbesserte Ausgabe*, Berlin 1845. Ze wstępu do tego wydania wynika, że podręcznik już wcześniej ulegał zmianom i ulepszeniom, co tym bardziej świadczy o żywotności książki. Zob. Ph. Buttmann, *Griechiche Grammatik*, Berlin 1845, s. III–VI.

[52] *Gramatyka Buttmanna skrócona przez Godfr. Ern. Grodka (Groddeck). Tłumaczenie z łacińskiego*, wyd. 1, Wilno 1823, s. I.

[53] *Chrestomatia grecka, czyli księga pożyteczna i łatwa do czytania dla uczących się języka greckiego. Kurs pierwszy i drugi*, Wilno 1807.

> Obyż ta szczupła, którąm około przedrukowania niniejszej księgi podjął, praca, mogła dać pochop szlachetnie myślącej młodzieży do tego, iżby, wzorem przodków naszych, (nieustępujących w tym niegdyś pierwszeństwa narodom obcym) mniej ważąc te płaskie nowoczesne belletrizmy (sic), do źródła piękności nauk wyzwolonych, do tego wiecznotrwałego Muz i Gracji siedliska, w greckiej mowie i literaturze szczególniej znajdującego się, cały gust i szacunek obróciła! Tym jedynym środkiem moglibyśmy podźwignąć i łacińską literaturę, która tak wiele przedtem sławy jednała Polakom, a która niezłączona z grecką, na zawsze poziomą i zbyt powierzchowną zostać musi[54].

Zarówno wypisy Gedickego, Jacobsa – Żukowskiego, jak i spoza nich dobierana lektura tworzą dość obszerny katalog. Homer, Hezjod, Tucydydes (fragmenty I ks), Sofokles: *Filoktet*, *Trachinki*, *Edyp król* (wyjątkowo), Arystofanes: *Chmury*, Platon: *Kryton*, *Fedon*, Izokrates: *Ad Demonicum*, Demostenes: *I* i *II Filipika*, Teokryt: *Sielanki.* A do tego trzeba dodać wykład literatury greckiej, już to po łacinie (nie bez życzeń Tadeusza Czackiego), już po polsku, według własnego brulionu, później według Grodka. Przy tym wszystkim należy przypomnieć wykłady innych wybitnych nauczycieli wymowy i poezji, jak Alojzy Osiński czy Euzebiusz Słowacki, którzy nie omijali starożytności; na szczególną uwagę zasługuje tu Józef Korzeniowski, a zwłaszcza jego wykład o dramacie greckim, długo pozostający w pamięci uczniów.

Cytowany już badacz szkolnictwa, Daniel Beauvois, pisze:

> Istotnej oryginalności Krzemieńcowi przydaje jednak greka. Nauczano jej wprawdzie *w* czterech pozostałych gimnazjach – w Białymstoku, Mińsku, Świsłoczy i w Winnicy, później również w Krożach oraz w szkole kuratora w Międzybożu, ale tylko Michał Jurkowski zasłynął jako hellenista. We wszystkich gimnazjach używana jest antologia sporządzona przez tego wybitnego filologa. Znajdujemy w niej mądrze pomyślany wybór z Anakreonta, Pindara, Homera, Platona, Demostenesa, Ezopa, Plutarcha, Herodota. W ciągu dwudziestu pięciu lat pracy Jurkowski każe uczniom przekładać tych autorów; tłumaczenia odczytywane są podczas egzaminów publicznych pod koniec roku. Pomoce, z których korzysta, to wydana w 1805 roku w Berlinie gramatyka Niemca Buttmana oraz Żukowskiego (Wilno 1807). […] Również „Słownik mitologiczny", wydany przez A. Osińskiego w trzech tomach w Warszawie, należy powiązać z tym najbardziej żywotnym w całym okręgu ośrodkiem studiów humanistycznych[55].

Właściwie nic dodać, nic ująć. Nasuwa się natomiast pytanie o sens powyższej informacji o Krzemieńcu w kontekście interesującego nas tematu, informacji, przyznajmy, siłą rzeczy przeglądowej, a nawet eklektycznej[56], jako że szkoła ta należy do dość znanych i to nie tylko specjalistom.

Odpowiemy krótko, podążając najpierw drogą bezpośrednią. Otóż, wśród znanych postaci – absolwentów szkoły, w jej fazie gimnazjalnej i licealnej, znajdują się dwaj wybitni poeci: Antoni Malczewski, ulubieniec Tadeusza Czackiego, zaprzyjaźnionego z rodziną ucznia[57], i Stefan Witwicki. Pierwszy uczęszczał tu w latach 1805–1811, uczył

[54] Ibidem, s. V–VI.

[55] D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie*…, s. 339.

[56] Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że Liceum Krzemienieckie doczekało się swoich opracowań i że informacje powyższe w znacznej części podaje cytowany tu Marian Plezia, co oczywiście nie przekreśla sensu naszego wywodu: inaczej zorientowanego, umieszczanego w innym, poszerzonym kontekście.

[57] A. Bielowski, *Antoni Malczewski, jego żywot pisma wydał*…, Lwów, Stanisławów i Tarnów 1843, s. 8.

się chlubnie, choć szkoły – trzeciego kursu[58] – nie ukończył. Trudno powiedzieć, czy uczęszczał na zajęcia z greki. Od początku do końca istnienia szkoły, tzn. do 1932 roku, były one fakultatywne, nie przypisane określonym klasom, co sprawiało, że brali w nich udział uczniowie z klas różnych. Dodać trzeba, że zajęcia te nie cieszyły się nadmierną popularnością. Tymczasem Malczewski wykazywał raczej zainteresowania niefilologiczne: w kierunku matematyki, rysunku, co okazało się pożyteczne w jego karierze militarnej[59]. A jednak nie wolno nie brać pod uwagę faktu, że mógł na autora *Marii* oddziaływać klimat „grecki" szkoły, świadomość istnienia takiego przedmiotu. Tak czy inaczej, trudno przyjąć, że poeta nie zetknął się tam z grecką starożytnością.

Owo oddziaływanie bezpośrednie, to jedna sprawa. Druga – to oddziaływanie pośrednie. Za środek takiego oddziaływania należy uznać, o czym przekonują cytowane przed chwilą słowa Daniela Beauvois, antologię Jurkowskiego, używaną, jak pamiętamy, również w innych gimnazjach. Niewykluczone też, że przykład Liceum Krzemienieckiego oddziaływał na inne szkoły – należało ono przecież do gimnazjów gubernialnych i dlatego choćby mogło być postrzegane jako wzór do naśladowania.

Tak czy inaczej, język grecki wchodził, dzięki staraniom Grodka, do innych gimnazjów okręgu. W roku szkolnym 1808/1809 do Mińska i Świsłoczy. W tej ostatniej będzie się uczył w przyszłości, w latach 1827–1829, Józef Ignacy Kraszewski. Co prawda tylko dwa lata, lecz o tyle ważne, że będą to lata ostatnie, uwieńczone maturą. Ale to już inne czasy i z punktu widzenia miejsca filologii klasycznej w szkole, i z uwagi na sytuację polityczną, do czego jeszcze wrócimy. Za ważny trzeba tu uznać rok szkolny1811/1812, kiedy język grecki pojawił się na stałe w gimnazjum wileńskim, którego uczniem od 1819 roku będzie Juliusz Słowacki. Na razie jednak poświęcimy chwilę bliźniaczemu szkolnictwu Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Zabór pruski, Księstwo Warszawskie, Królestwo Polskie – takie koleje polityczne przechodziło szkolnictwo tych obszarów. W okresie pruskim, w roku 1804, powstało tu Liceum Warszawskie, z którym w przyszłości zetkną się albo na cały czas edukacji szkolnej, albo na czas krótszy: Maurycy Mochnacki (1819–1821?), Bronisław Trentowski (przed 1825), Konstanty Gaszyński (przed 1828), Zygmunt Krasiński (1826–1827). Księstwo Warszawskie przyniosło z sobą podział szkolnictwa średniego na szkoły departamentowe, wydziałowe i podwydziałowe, zaś w Królestwie Polskim, po zmianach podziału administracyjnego w 1819 roku – szkoły wojewódzkie i wydziałowe. Szkolnictwo Księstwa i Królestwa miało za sobą niedawną pruską przeszłość. Pruską w gruncie rzeczy szkołą było wspominane Królewskie Liceum Warszawskie.

Podobnie jak Liceum Krzemienieckie, różniło się ono od pozostałych szkół średnich strukturą, na którą składał się kurs przygotowawczy, właściwa szkoła średnia zwana „literacką", oraz kursy poboczne: szkoła handlowa i seminarium nauczycielskie. Pruska geneza uwidaczniała się m.in. w niemieckim języku wykładowym, od III klasy

[58] Pora w tym miejscu powiedzieć, że Liceum Krzemienieckie (taką ogólną nazwę nosi szkoła zarówno na etapie gimnazjum, jak i liceum) było szkołą dziesięcioletnią. Dzieliło się na podstawowy kurs czteroletni i trzy kursy dwuletnie.

[59] Ibidem, s. 9.

począwszy[60]. Znajdowała także swój wyraz w neohumanistycznym profilu, a mianowicie w obowiązkowej nauce języka łacińskiego i greckiego, obowiązkowej nauce języków nowożytnych: polskiego, niemieckiego i francuskiego oraz nadobowiązkowo: angielskiego, hebrajskiego, rosyjskiego i włoskiego[61].

Pomijając Liceum Warszawskie, powiemy, że poprzedzające powstanie Księstwa panowanie pruskie nie przekreśliło tu tradycji Komisji Edukacji Narodowej. I to właśnie zbliża je do omawianego wyżej Okręgu Wileńskiego. Informuje o tym już sama organizacja szkolnictwa średniego: Okręg Wileński – gimnazja gubernialne, szkoły powiatowe; Księstwo Warszawskie – szkoły departamentowe, wydziałowe; Królestwo Polskie – szkoły wojewódzkie, szkoły wydziałowe[62]. Warto też powtórzyć za badaczką dziejów polonistyki szkolnej, że „program litewskich i ruskich gimnazjów oraz szkół powiatowych zbliża się do programów szkół wojewódzkich w Królestwie"[63].

Ostatnie zdanie tym bardziej zachęca do podniesienia pewnych związanych z Księstwem i Królestwem faktów, dotyczących naszego tematu. Pierwsze spostrzeżenie to mocna sytuacja łaciny w z szkołach Księstwa oraz nauczana tam fakultatywnie greka[64]. Drugie spostrzeżenie, to rosnące znaczenie języków klasycznych, zarówno łaciny, jak i greki, co odzwierciedla się w programie szkół Królestwa. Łacina otrzymuje jeszcze więcej godzin w planie nauczania, greka staje się przedmiotem obowiązkowym. Tę ewolucję uprzytomnia cyfrowe porównanie tygodniowego rozkładu nauczania z roku 1812 i 1820[65]. Przedstawia się ono następująco, gdy uwzględnić kolejność klas: I, II, III, IV, V, VI. W planie z 1812 roku łaciny mamy odpowiednio: 4, 4, 5, 6, 9, 9 godzin; w planie z 1820: 8, 5, 5, 8, 9, 9. Daje to w sumie siedem godzin różnicy na korzyść planu wymienionego jako drugi. Jeżeli o grekę chodzi, jej obligatoryjne nauczanie poświadcza dopiero plan z 1820 roku, sytuując ją w trzech ostatnich klasach, po dwie godziny w każdej. Greka była nauczana tylko w szkołach departamentowych i wojewódzkich, natomiast łacina znajdowała się w programie szkół niższego szczebla, nawet szkoły podwydziałowej (po dwie godziny w klasie)[66], nie mówiąc o szkole wydziałowej, w której w roku 1820 plan przewidywał: 8, 4, 5, 3 godziny – odpowiednio w klasach I, II, III, IV, bo tyle klas ta szkoła liczyła[67].

[60] W pierwszych dwóch klasach gimnazjum (właściwego) wykładano po polsku i po niemiecku.

[61] W Liceum warszawskim Feliks Bentkowski prowadził w klasach V i VI kurs literatury w porządku chronologicznym i systematycznym (zob. L. Słowiński, *Nauka literatury polskiej w szkole średniej*…, s. 39).

[62] Nie uwzględniam tu szkół niższego szczebla.

[63] B. Kulka, *Programy nauczania języka polskiego w szkole średniej w latach 1815–1872*, Warszawa 1987, s. 136.

[64] *Wewnętrzne urządzenie szkół departamentowych 1812 roku*. Tu: *Plan nauk szkół departamentowych 1812 roku* [osobna numeracja stron], s. 71.

[65] Zob. odpowiednio: ibidem, s. 71 oraz: *Wewnętrzne urządzenie szkół wojewódzkich 1820 roku*, s. 127.

[66] Szkoła podwydziałowa była trzecią w hierarchii szkół średnich w Księstwie: departamentowa, wydziałowa, podwydziałowa. Nauka w niej trwała dwa lata, z dodatkiem klasy elementarnej. Już w tej szkole poznawał uczeń łacinę w I i II klasie (po dwie godziny). Szkoły podwydziałowe uległy likwidacji, zmieniając się już to w szkoły wydziałowe, już to w elementarne. Zob. *Wewnętrzne urządzenie szkół podwydziałowych 1812 roku*, s. 86.

[67] *Wewnętrzne urządzenie szkół wydziałowych 1820 roku*, s. 106.

Badacz szkolnictwa tych czasów może wyrobić sobie dość jasny obraz o jego stanie i rozwoju dzięki biurokratycznej, w dobrym znaczeniu słowa, staranności, która cechowała jego administrację, w czym niemała bez wątpienia zasługa stojącego na jej czele Stanisława Potockiego. Wydawane starannie broszury zatytułowane *Wewnętrzne urządzenie szkół* przedstawiają cele edukacji, obowiązki nauczycieli, uczniów, a co dla nas istotne – programy nauczania wszystkich przedmiotów, listy składających się na wyposażenie bibliotek książek i środków dydaktycznych dla gabinetów do nauk ścisłych.

W największym skrócie powiemy, że spotykamy tu znane już pozycje lekturowe, przedstawione z wyraźnym podziałem na lektury z wypisów i na „całkowitych autorów". Owi „całkowici autorowie" byli omawiani na języku łacińskim w klasie V i VI, zarówno w Księstwie, jak i w Królestwie. Spośród nich wymienię jedynie dwie bliskie nam postacie, mianowicie: Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Stanisława Konarskiego.

A oto uwagi co do sposobu traktowania lektury i całego przedmiotu w obu wymienionych klasach, tzn. V i VI:

> Celniejszych miejsc tych autorów uczyć się będą na pamięć i one deklamować: na każdą lekcję przygotują się poprzedniczo, następnie, co czytali w szkole, opowiedzą po łacinie. Nauka o starożytnościach greckich i rzymskich, po łacinie traktować się mająca, tutaj należy. Wiadomości o autorach czytanych, ich dziełach, o edycjach onych i tłumaczeniach tutaj potrzebne są uczniom. Na ćwiczenia prywatne naznaczać można opisy historyczne, naśladowanie miejsc celniejszych lub mówek czytanych w Autorach: tłumaczenia z polskiego na łacińskie nie powinny być zaniedbywane. W czytaniu tych autorów wzgląd mieć potrzeba na styl i sposób pisania każdego, okazujący jego geniusz i charakter. – Tłumaczenia polskie, o ile mieć możemy tych autorów, przed oczami uczniów być powinny. – Dalszy ciąg nauki o starożytnościach greckich i rzymskich[68].

Na języku greckim „ciągłych autorów" nie przewidywano, przynajmniej nie mówi o nich program. Zwracamy natomiast uwagę na fakt, który był tu z innej okazji podkreślany, mianowicie na międzyprzedmiotowy charakter treści nauczania, o których mowa. Przecież literatura antyczna znajduje również swoje miejsce na lekcji języka polskiego. Na przykład w klasie III, gdy „prywatnie tłumaczyć będą uczniowie z łacińskiego i robić z własnej głowy listy", w klasie IV, gdy będą posługiwać się Plutarchem przy nauce charakterystyki, czy w V klasie, gdy „nabywając tu [w wymowie – W.S.] wprawy przez tłumaczenie na język polski opisów krótszych, mów krótszych Salustiusza, Liwiusza i Tacyta; przez ich naśladowanie próbować będą sił własnych w materiach, jakie rozsądek i znajomość uczniów wskaże nauczycielowi". W klasie VI „z dzieł wyższej epopei czytać będzie [uczeń – W.S.] w całości niektóre księgi z *Iliady* i *Eneidy*, z *Jerozolimy wyzwolonej*, […] *Raju utraconego* i *Henriady* z różnych tłumaczeń", zaś uwagi

[68] Informuję na podstawie i cytuję [za]: *Wewnętrzne urządzenie szkół wojewódzkich*, s. 98–99. Dodać też trzeba tę uwagę: „Zresztą ostrzec należy nauczycieli, że gdy tyle autorów kładzie się na jedną klasę wyższą, nie dlatego to się czyni, aby nauczyciel wszystkich razem przeszedł całkowicie z uczniami, lecz aby stosownie do zdolności uczniów, dla zaostrzenia ich ciekawości i kształcenia gustu, podług rozsądku własnego rozmaite czyniąc przemiany, obeznawał ich z nimi do zupełniejszego poznania i porównania w uniwersytecie przysposobił. Przed rozpoczęciem tłumaczenia każdego z wymienionych autorów dać powinien o nim i jego edycjach celniejszych krótką wiadomość" (ibidem).

o rodzajach wymowy „popierać będzie [nauczyciel] powagą Cycerona, Kwintyliana”[69]. Tę integracyjność dostrzec można także w spisach książek bibliotecznych zalecanych do języka polskiego, wśród których figuruje m.in. *Iliada* i *Eneida.* W poszerzonym zakresie uwzględnimy tu również, jak w wypadku szkoły nowogródzkiej, wiadomości o Aleksandrze Wielkim, Grekach i Rzymianach podawane na lekcjach historii w klasie II czy „geografię dawnej Grecji, Italii, Azji Mniejszej” w klasie IV[70].

Już wymieniliśmy uczniów, przyszłych poetów romantycznych, znanego Liceum Warszawskiego, teraz dodamy nazwiska tych twórców, którzy w jakiś sposób zetknęli się z omawianymi tu szkołami. Byli to: Cyprian Norwid, uczeń Gimnazjum Praktyczno-Pedagogicznego przy ul. Leszno w latach 1831–1837, epizodycznie uczęszczający do gimnazjum na Krakowskim Przedmieściu; August Cieszkowski, kończący swoją naukę gimnazjalną w czasie powstania; Józef Bogdan Dziekoński; Roman Zmorski, który – usunięty ze szkoły – przeniósł się do „Akademii Bialskiej” w Białej Podlaskiej; Teofil Lenartowicz – absolwent czteroletniej szkoły obwodowej[71]. Tak się złożyło, że wymienieni twórcy uczęszczali do szkół w Warszawie, podobnie jak ich koledzy z Liceum. Ale nie to może jest tu szczególnie ważne. Zwraca uwagę fakt, że czas ich nauki szkolnej przypada na lata późniejsze, przeważnie po powstaniu listopadowym, kiedy w szkolnictwie zajdą radykalne niekorzystne zmiany. Jednak utrzyma się to, co z ducha antyczne, co wyrażone zostało w omówionych przez nas programach, a mianowicie wysokie – a przynajmniej nie gorsze niż poprzednio – miejsce łaciny i greki w siatce godzin. Ustawa z roku 1833, wprowadzona po upadku powstania, ustalająca ośmioklasowe gimnazja i czteroklasowe szkoły obwodowe, przewidziała 36 godzin łaciny w gimnazjum (wydział filologiczny) i 18 godzin w szkole obwodowej. W dawnych szkołach wojewódzkich było 37 godzin łaciny, w szkołach wydziałowych 16 godzin. Ustawa przewidziała również 9 godzin greki w gimnazjum – po trzy w trzech ostatnich klasach, tzn. tyle samo, co w dawniejszych szkołach wojewódzkich[72]. Miał zatem Cyprian Norwid możliwość zetknięcia się ze światem antycznym, choć nie tyle na lekcjach greki, bo edukację zakończył na V klasie, ile – łaciny. Z całym wyposażeniem programowym ukończył szkołę August Cieszkowski, z łaciną zetknął się w swojej szkole obwodowej Teofil Lenartowicz. To tyle. Pora teraz wrócić do bliźniaczego, jak stwierdziliśmy wyżej, Okręgu Wileńskiego, m.in. do Gimnazjum Wileńskiego, w którym pobierał nauki Juliusz Słowacki.

Gimnazjum wileńskie, do którego Słowacki uczęszczał w latach 1819–1825, było bodaj najlepszą szkołą tego typu w Okręgu, co może nie dziwić, jeśli się zważy, że istniała ona przy Uniwersytecie, i to w mieście o wysokiej randze kulturalnej. Porównując ją ze szkołą nowogródzką, powiedzielibyśmy, że była bardziej uczona, choć mniej może od nowogródzkiej „szczęśliwa” w dzisiejszym pedagogicznym rozumieniu tego określenia. Jedno jest pewne. Słowacki nie mógł narzekać na brak treści starożytnych z łaciną

[69] Ibidem, s. 87–92.

[70] Ibidem, s. 111.

[71] Szkoła obwodowa to już inna, wprowadzona po powstaniu listopadowym, jednostka.

[72] Przytaczam [za:] B. Brzuska, *Filologia klasyczna w Szkole Głównej Warszawskiej*, Wrocław 1992, s. 15.

i greką włącznie. Powtarzać ich nie będziemy, bo były one analogiczne do omówionych już treści nauczania obowiązujących w szkołach Księstwa i Królestwa. Podkreślimy jedynie fakt, który stawia poetę w interesującej roli czytelnika. Chodzi o lekturę *Iliady* w ósmym roku życia, *Iliady*, do której poeta był przywiązany, i to przy względnej obojętności dla *Odysei* czy *Eneidy*[73]. Daje do myślenia fakt, że Mickiewicz, którego jedną z lektur dziecięcych był *Numa Pompilius*, wydaje się bardziej „łaciński, rzymski", gdy porównać go ze Słowackim, zainteresowanym sprawami greckimi. Oczywiście rzecz wymagałyby dodatkowych potwierdzeń, jeżeli akowe są w ogóle możliwe.

Słowacki, podobnie jak Mickiewicz, był wybitnie uzdolnionym, pilnym, lojalnym wobec szkoły uczniem. Miał może mniej szczęścia do pewnych sytuacji. Czas jego nauki przypadł na lata zmierzchu swobód w zaborze. Jako uczeń szkoły był świadkiem rezygnacji z kuratorstwa ks. Adama Jerzego Czartoryskiego i mianowania na to stanowisko sławetnego Nikołaja Nowosilcowa; to w jego gimnazjum starszy o klasę uczeń napisał zdanie o Konstytucji, które rozpętało upiorną burzę, zakończoną śledztwem i zsyłkami. Duch nietolerancji brał górę. Poeta nie był uczestnikiem tych zdarzeń, był za młody. Ale to nie należy już do rzeczy. Chodzi o samą sytuację. Dziwną, szczególną, budzącą różne odczucia.

Trzeba przypomnieć to, co zostało powiedziane na wstępie o motywach wprowadzania do szkół kultury antycznej, motywach szlachetnych, takich jak pragnienie odnowicielskich reform nauczania szkolnego, wyznaczanie nowych celów, o czym zresztą była mowa. Jest jednak cechą szkoły, że nie pozostaje ona wolna od politycznej indoktrynacji, niekiedy dość skrajnej. Już na wstępie wprowadzania samej idei do szkoły niemieckiej niektóre środowiska dostrzegały pacyfikujący umysły i serca młodzieży wpływ starożytności, zajmującej miejsce nauk niebezpiecznych, których przecież w oświeceniu nie brakowało. Ten sposób myślenia nie ominął szkoły polskiej. Tak się składało, że języki klasyczne należały do tych przedmiotów, które wypierały przedmioty ideologicznie niewygodne. Można by w ten sposób interpretować pochodzące z 1818 roku *Uwagi o obecnym sposobie nauczania* księcia kuratora Czartoryskiego, który stwierdza, że „wskazane byłoby zwiększyć ilość godzin łaciny, bo przedmiot ten zapobiega zejściu na niewłaściwą drogę"[74]. Zdaniem cytowanego Daniela Beauvois, „po 1825 fala reakcji spowoduje wprowadzenie do gimnazjów sześciu godzin łaciny i tyleż samo greki"[75]. Języki klasyczne, łącznie z nauczaną z nimi kulturą, traktowano, widać, jak pochodzące hen zza siódmej góry – w każdym razie skądś z daleka – zjawiska, zbyt dawne, żeby mogły mącić w głowie aktualnością treści. Niekiedy traktowano je jako oręż pozytywnej ideologii, jak to miało miejsce w wypadku języka greckiego. Oto minister Szyszkow w cyrkularzu z 1824 roku

> Kładł nacisk na to, że oświata na całym obszarze imperium, pomimo różnic języków i wyznań, winna być rosyjska i oparta na zasadach wiary; młodzież obcoplemienna ma pilnie studiować język ro-

[73] Zob. R. Skulski, *Juliusz Słowacki jako uczeń*, „Życie i Myśl" 1952, nr 1–6, s. 137.

[74] Jest to wypowiedź Daniela Beauvois (*Szkolnictwo polskie*…, s. 338).

[75] Ibidem, s. 338.

> syjski, historię Rosji i ustawodawstwo. Wszystkie wykłady powinny być oczyszczone ze szkodliwego mędrkowania, rozsądnie ograniczone i zredukowane do przedmiotów istotnie koniecznych. Należy rozszerzyć wykład języka słowiańskiego i dawnej literatury rosyjskiej, dać językowi greckiemu miejsce poczesne i pierwszeństwo przed łaciną. Przede wszystkim zaś należy się przejąć myślą, iż oświata sama przez się jest szkodliwa bez prawdziwej moralności, którą znów wierni znaleźć mogą jedynie na łonie cerkwi prawosławnej[76].

Jak widać różne i dziwne, choć w sumie zrozumiałe, były drogi do szkoły – wdzięcznej Grecji, z jej kulturą i językiem.

Ale i w wypadku języków klasycznych, całej, dodajmy, starożytności, prawdziwe okazało się powiedzenie o obosiecznym mieczu. Wyszło bowiem rychło na jaw, że owe niewinnie wyglądające, obciążające ucznia „cum-y, ut-y wykuwane w beznadziejnym mozole"[77], mogą – odpowiednio potraktowane – stać się niebezpiecznym narzędziem. Podobno zrozumiano to w latach czterdziestych, jak twierdzi cytowany tu wielokrotnie Daniel Beauvois[78]. Skądinąd wiadomo, że mogło to nastąpić już wcześniej. Dostrzegł to w każdym razie geniusz Mickiewicza:

DOKTOR
Właśnie powiadałem
Jaśnie Panu, że młodzież zarażają szałem,
Ucząc ich głupstw: na przykład starożytne dzieje!
Któż nie widzi, że młodzież od tego szaleje.

SENATOR
(wesoło)
Vous n'aimez pas l'histoire, – ha, ha, un satirique
Aurait dit, że boisz się devenir historique.

DOKTOR
I owszem, uczyć dziejów, niech się młodzież dowie,
Co robili królowie, wielcy ministrowie…

SENATOR
C'est juste.

DOKTOR
(ucieszony)
Właśnie mówię, widzi Pan Dobrodziej,
Że jest sposób wykładać dzieje i dla młodzi.
Lecz po co zawsze prawić o republikanach,
Zawsze o Ateńczykach, Spartanach, Rzymianach[79].

(*Dziady*, cz. III, a. I, sc. VIII: *Pan Senator*)

[76] J. Kucharzewski, *Epoka Paskiewiczowska. Losy oświaty*, Warszawa–Kraków 1914, s. 14.

[77] Zob. M. Plezia, *Z dziejów*… s. 19/20.

[78] „Dopiero po 1840 r. coraz bardziej zaniepokojone umysły uświadomią sobie, jak bardzo wywrotowe są niektóre wzorce antyczne, i zaczną się zastanawiać z kolei nad zmniejszeniem roli przedmiotów humanistycznych" (D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie*…, s. 338).

[79] Fragment ten w interesującym nas kontekście cytuje Barbara Brzuska (*Filologia klasyczna*…, s. 23).

Ancient Culture in the Education of Polish Romantics

The schools where Polish Romantics were educated offered numerous opportunities to learn about ancient culture. This was not unusual, as ancient culture had had a long school history. However, in this period Antiquity became particularly appealing in connection with the ideas of neo-Humanism, which directed people's attention to classical Greek which had been neglected in the past. The Prussian gymnasiums of W. von Humboldt excelled at this, though from 1774 Austrian gymnasiums taught both Latin and Greek. Such education was offered to Polish Romantic writers, particularly those under Austrian rule, including W. Pol, M. Romanowski, A. Bielowski, and K. Ujejski.

The situation under Russian rule, both in the Duchy of Warsaw and then in the Congress Kingdom of Poland, deserves separate attention. The Vilnius Education District was not neo-humanist and continued the idea and curriculum of the National Education Commission, which initially treated Greek with some distance. However, schools did teach Latin and knowledge on ancient Greece and Rome was conveyed to learners in various circumstances. Mickiewicz was taught in this way in the Dominican school he attended in Nowogródek. With time, partly owing to E. Grodek, Greek entered gymnasiums. Mińsk and Świsłocz, where J. I. Kraszewski would study, serve as examples here. Greek came into the Gymnasium of Vilnius in the early 1810s. Słowacki enrolled there several years later.

Owing to the efforts of Michał Jurkowski, the Gymnasium of Wołyń, the latter Krzemieniec Secondary School, became particularly favourable to ancient content, including Greek. Hellenism radiated from there to education in the whole district.

Schools of the Vilnius District shared numerous features with the schools of the Duchy of Warsaw, later the Congress Kingdom of Poland. The strong traditions of the National Education Commission prevailed there as well. They were visible particularly in the education system, but were combined with the intensifying spirit of neo-humanist orientation towards classical Greek, not to mention Latin. From our standpoint, the Secondary School of Warsaw with obligatory Greek and Latin was of great importance. Z. Krasiński was among the students of this school.

Education focused on ancient culture was meant to perform ideological functions. Such education was to divert students' attention away from current and "dangerous" matters. On the other hand, Antiquity was also perceived in a different way, as a phenomenon which might promote political "dissent".

Ο αρχαίος πολιτισμός στην σχολική εκπαίδευση των ρομαντικών

Τα σχολεία στα οποία εκπαιδεύτηκαν οι ρομαντικοί δημιούργησαν πολλές ευκαιρίες ανάπτυξης της γνώσης του αρχαίου πολιτισμού. Από αυτή την άποψη, δεν αποτελούσε εξαίρεση, επειδή ο αρχαίος πολιτισμός είχε και μια προηγούμενη, μακρά ιστορία στα σχολεία. Όμως την εποχή του ρομαντισμού το ενδιαφέρον για την αρχαιότητα αυξήθηκε λόγω των ιδεών του νεοανθρωπισμού που συγκεντρωνόταν επίσης στην ελληνική γλώσσα, ξεχασμένη στο παρελθόν. Την πρώτη θέση καταλάμβανε εδώ το πρωσικό γυμνάσιο του W. von Humboldt, αλλά και στα αυστριακά γυμνάσια ήδη από το 1774 οι μαθητές μάθαιναν και λατινικά και ελληνικά. Οι δικοί μας ρομαντικοί ποιητές, π.χ. W. Pol, M. Romanowski, A. Bielowski, K. Ujejski, έλαβαν μια τέτοια εκπαίδευση, ιδιαίτερα στο αυστριακό μέρος.

Η κατάσταση στα πολωνικά εδάφη ὑπο ρωσσική κατοχή (στο Δουκάτο της Βαρσοβίας και έπειτα στο Βασίλειο της Πολωνίας) αξίσει να αναλυθεί ξεχωριστά. Η εκπαίδευση στην περιοχή του

Βίλνιους δεν ήταν νεοανθρωπιστική, συνέχιζε τις ιδέες και το πρόγραμμα της Επιτροπής Εθνικής Παιδείας – αυτό εξηγεί τις έστω αρχικές επιφυλάξεις σχετικά με την ελληνική γλώσσα. Συμπεριλάμβανε όμως τα λατινικά και τις γνώσεις για την αρχαία Ελλάδα και Ρώμη. Έτσι δίδασκαν στο σχολείο των Δομινικανών στο Nowogródek, όπου φοίτησε ο Mickiewicz. Με τον καιρό η ελληνική γλώσσα άρχισε να μπαίνει στα γυμνάσια, όπως στο Mińsk και στο Świsłocz, όπου θα μάθαινε ο J. I. Kraszewski. Η ελληνική γλώσσα εμφανίστηκε στις αρχές της δεύτερης δεκαετίας του 19ου αιώνα στο γυμνάσιο στο Βίλνιους, όπου 8 χρόνια αργότερα θα άρχιζε την εκπαίδευσή του ο J. Słowacki.

Το γυμνάσιο στο Wołyń (αργότερα το Λύκειο στο Krzemień) ευνοούσε τα αρχαία, συμπεριλαμβανόμενης της ελληνικής γλώσσας, χάρη στις προσπάθειες του Michał Jurkowski. Από εκεί απλωνόταν η ιδέα του ελληνισμού στην εκπαίδευση της περιοχής.

Η εκπαίδευση στο Βίλνιους είχε πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τα σχολεία του Δουκάτου της Βαρσοβίας και αργότερα του Βασιλείου της Πολωνίας. Εδώ επίσης υπήρχαν ισχυρές παραδόσεις της Επιτροπής Εθνικής Παιδείας, ξεκάθαρες ιδιαίτερα στο εκπαιδευτικό σύστημα, οι οποίες όμως σχετίζονται με τον αυξανόμενου ελληνικού (και λατινικού) προασανατολισμού της νεοαντρωπιστικής στάσης. Στην ίδια τη Βαρσοβία το Liceum Warszawskie (Βαρσοβιανό Λύκειο) είχε μεγάλη σημασία, με υποχρεωτικά ελληνικά και λατινικά. Αξίζει να σημειωθεί ότι εκεί φοίτησε μεταξύ άλλων ο Z. Krasiński.

Πρέπει επίσης να αναφερθούμε στους δημιουργούς, οι οποίοι κατά κάποιον τρόπο, για περισσότερο ή λιγότερο χρόνο, είχαν επαφή με τα σχολεία της Βαρσοβίας στα επόμενα χρόνια, κυρίως μετά την Νοεμβριανή Εξέγερση, π.χ. τον C.K. Norwid ή τον T. Lenartowicz.

Ο διδακτικός προσανατολισμός στον αρχαίο πολιτισμό έπρεπε να παίξει επίσης ιδεολογικό, και όχι καθαρά επιστημονικό ρόλο. Έπρεπε να αποτρέψει την προσοχή του μαθητή από τις «επικίνδυνες» επίκαιρες υποθέσεις. Ταυτόχρονα όμως, η αρχαιότητα εθεωρούνταν ως «αντίστροφο» φαινόμενο, δηλαδή ένα φαινόμενο, το οποίο μπορεί να ωθεί στην πολιτική «αταξία».

MARIA KALINOWSKA

Romantyczni Spartanie i Majnoci. W kręgu filhellenizmu wielkich romantyków polskich. Rekonesans

Wprowadzenie

Wątki i motywy filhelleńskie w twórczości wielkich romantyków polskich ukazują zarówno wielowymiarowość i różnorodność, jak i głębię problematyki dziewiętnastowiecznego filhellenizmu literackiego i kulturowego[1]. Przyjrzenie się, choćby pobieżne, sposobowi, w jaki Mickiewicz, Słowacki, Krasiński i Norwid czerpią z kręgu filhelleńskich idei, fantazmatów i form literackich, pozwala wyraźniej zobaczyć istotność i wieloaspektowość filhellenizmu jako impulsu dla romantycznej wyobraźni oraz jako inspiracji dla romantycznej refleksji nad egzystencją, historią i kulturą. U każdego z czterech romantyków polskich filhellenizm objawiał inne oblicze i służył innym poetyckim i światopoglądowym celom. Pozostawał przy tym właśnie filhellenizmem, czyli wyrażał solidarność z niepodległościowymi aspiracjami Greków, traktowanych jako spadkobiercy i dziedzice tradycji antycznej, stanowiącej zasadnicze źródło kultury europejskiej i główną podstawę jej tożsamości. Tak rozumiany romantyczny filhellenizm – literacki i szerzej, artystyczny, skoncentrowany wokół idei i motywów związanych z greckimi walkami wolnościowymi, składa się jeszcze z innych komponentów, które również budują jego tożsamość. Są to następujące elementy łączące się z romantycznym wizerunkiem Grecji: 1) emocjonalny stosunek do Grecji, wyrażany przez romantyczną tęsknotę, melancholię, nostalgię, zwłaszcza za utraconą czy idealną przeszłością i jej „złotym wiekiem", ale też za pociągającą malowniczością i barwnością; 2) emocjonalny stosunek romantycznego, wyraźnie zaznaczającego swe istnienie, podmiotu do kategorii wolności i zniewolenia, utraty i odrodzenia, przemijania i „zmartwychwstania"; 3) poznawanie Grecji jako realności żywej i kolorowej (często ludowej i egzotycznej) poprzez bezpośrednie doświadczenie egzystencjalne podmiotu; 4) podróż grecka, która odsłania przed Europej-

[1] Posługuję się tu bardzo użytecznym, pojawiającym się w literaturze przedmiotu rozróżnieniem filhellenizmu politycznego i filhellenizmu literackiego. Zob. np. T. Spencer, *Fair Greece! Sad relic. Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, London 1954; M.B. Raizis, *Phillhellenism in English* Literature 1780–1830, [w:] *Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780–1830*, oprac. A. Noe, Amsterdam–Atlanta 1994, s. 111.

czykami niemal już zapomnianą wielkość kraju zniewolonego przez inną cywilizację, staje się ważnym czynnikiem romantycznego odkrywania i ponownego ożywiania dziedzictwa greckiego, a dziewiętnastowieczny filhellenizm ma zawsze w tle pytanie o znaczenie przeszłości greckiej dla Europy, co przekłada się nie tylko na literackie obrazy walki, ale i temat antycznych ruin oraz „kontaktującego" się z nimi poety lub zawłaszczającego je – archeologa; 5) filhellenizm literacki jest także uwikłany w pytanie o destrukcję ideałów cywilizacji europejskiej i jej zniszczenie przez siły barbarzyńskie, ale też zawiera w sobie pytanie o zderzenie dwóch porządków kulturowych: Europy i Orientu, chrześcijaństwa i islamu, klasyczności i egzotyki; 6) można również dodać, że filhellenizm romantyków ma też swoje uprzywilejowane gatunki i formy literackie, od liryki tyrtejskiej, przez powieść poetycką i poemat dygresyjny, do dramatu, w którym niejako trwa pamięć tragedii greckiej.

Filhellenizmu romantycznego nie sposób oddzielić od hellenizmu epoki, a wizji Grecji nowożytnej od pamięci Grecji antycznej, przenikają się bowiem wzajemnie, tworząc nierozdzielną romantyczną całość[2]. Podstawową zresztą motywację dla koncepcji i działań filhelleńskich tworzyła idea odrodzenia narodu o tak ważnej dla całej Europy znakomitej przeszłości antycznej, a tradycja starożytnej Grecji traktowana przez filhellenów jako wspólne europejskie dziedzictwo była najważniejszą przesłanką międzynarodowej solidarności z walcząca Grecją, choć istotna była również pamięć o wspólnocie chrześcijańskiej, która upodobniała europejskie zaangażowanie do idei krucjat.

Różne w zakresie idei, form artystycznych i tematów wyobraźni „filhellenizmy" Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida wymagają głębszego namysłu i analizy, która odsłoni specyfikę i indywidualny kształt każdej z tych wersji filhellenizmu, a równocześnie jego polską tożsamość.

Mickiewicz przyswajający polskiej kulturze Byronowskiego *Giaura* wprowadza do niej – niemal na zakończenie polskich dziejów gatunku – modelowy przykład powieści poetyckiej, która pokazuje zderzenie kultur i zniszczenie dawnej, stabilnej aksjologicznie formacji. Puste ołtarze, bezmowne ruiny, zapomniane pamiątki… Literacki filhellenizm objawia się tu m.in. w apologii greckiej, ale i bardziej ogólnej, uniwersalnej kategorii narodowej wolności, właściwie wykraczającej poza polityczny konkret, a zderzonej ze śladami barbarzyńskiej destrukcji. Byronowski typ powieści poetyckiej, wyraźnie sytuującej opisywane wydarzenia na kulturowym, europejsko-orientalnym pograniczu, w jakimś sensie – także jako struktura gatunkowa – wyrasta z dramatu greckiego zniewolenia. Człowiek jest tu zagubiony w świecie wartości, błąka się w przestrzeni aksjologicznie zaburzonej i zaciemnionej, w której nie sposób znaleźć centrum i trwałego punktu oparcia. Dawne ołtarze opustoszały, pomniki pokruszyły się, zostały grobowce bohaterów, często już zapomnianych… Grecja, ze swoją tajemnicą, ale i śladami zarówno przemijania, jak i barbarzyńskiej destrukcji, staje się przestrzenią symboliczną, powielaną w licznych „opowieściach wschodnich", teatrem i dekoracją wydarzeń, których

[2] Pisałam o tym obszerniej w książce *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994.

bohaterem jest tyleż współczesny „człowiek wieku" o rozdartej, cierpiącej świadomości, co właśnie sama Grecja jako miejsce konfrontacji różnych kulturowo tendencji i wartości, jak też po prostu – starcia barbarzyństwa i kultury. Przy czym to barbarzyństwo znajduje się tyleż w świecie zewnętrznym, co we wnętrzu człowieka, który rozpoznaje w sobie i namiętności, i żywioł destrukcji, nie poddające się żadnym ograniczeniom i hamulcom.

Te zagadnienia czekają na szersze opracowanie, tak jak i głębszej refleksji domaga się „filhelleńskie" imaginarium Krasińskiego, wydobywające z tematu greckiego pytanie o zamieranie wielkich imperiów i rodzenie się nowych, duchowych perspektyw dla świata[3].

Wśród znamiennych dla twórczości Słowackiego i Norwida tematów filhelleńskich znajduje się obraz dawnej Sparty oraz jej przypuszczalnych nowożytnych spadkobierców – Majnotów, mieszkańców półwyspu Mani. Swoisty mit, czy może raczej legendarny wizerunek Majnotów, powszechny w europejskiej literaturze romantycznej, stanowił przedmiot szczególnego zainteresowania osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych badaczy Grecji, szukających współczesnych dziedziców dawnej spartańskiej chwały. Wspomina o tych dociekaniach Byron w przypisach do *Giaura* („M a j n o c i, mieszkańcy dawnej Lakonii; czy rzeczywiście pochodzą od Spartanów? – wiele o tym pisali uczeni"[4]), a Majnotów wielokrotnie umieszcza w swych powieściach i poematach, tworząc dość konwencjonalny sztafaż filhelleński, a równocześnie wprowadzając (?) do literatury romantycznej malowniczą postać, która odtąd obecna w niej będzie jako znak greckiej niezależności, wolności i męstwa.

Przyglądając się funkcjonującemu w polskim romantyzmie tematowi Sparty antycznej i współczesnej, uosobionej w postaciach Majnotów, trzeba zwrócić uwagę na dwie jego różne aktualizacje: w twórczości Słowackiego i w pismach Norwida. U obu poetów znajdujemy i Majnotów, i Spartan; dla obu twórców temat antycznej i współczesnej Sparty ma wielką nośność semantyczną, stanowi punkt wyjścia do własnych rozważań i do budowania własnych wizji antropologicznych i literackich. Obaj poeci wprowadzając do swych utworów motywy spartańskie, decydują się na swoistą grę z konwencjami literackiego filhellenizmu, ale i ze stereotypami hellenizmu: ich teksty zbudowane są na napięciu między motywami skonwencjonalizowanymi i stereotypowymi a poszukiwaniem autentycznej wartości tradycji antycznej i jej żywotności w wieku XIX.

[3] Zob. T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 20.

[4] A. Mickiewicz, *Giaur. Ułamki powieści tureckiej z Lorda Byrona. Objaśnienia poety*, [w:] idem, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 2: *Poematy*, Warszawa 1998, s. 198.

I. Sparta w kręgu romantycznego hellenizmu i filhellenizmu[5]

Fascynacja Spartą w kulturze Europy przełomu XVIII i XIX wieku, zdominowanej przecież przez wpływy łacińskie, była dość powszechna. Gilbert Highet zwraca uwagę że wówczas (zwłaszcza zaś w okresie rewolucji francuskiej) motywy spartańskie pojawiały się dość często, a kult Rzymu i podziw dla rzymskiej republiki wielokrotnie łączyły się z fascynacją Spartą[6].

W nowożytnej recepcji Sparty, zwłaszcza tej dokumentowanej przez literaturę i sztukę, pojawia się kilka tematów i motywów, które tworzą spójne zespoły problemo-obrazowe. Określają one charakter zmiennego, choć mającego wyraźną tożsamość, wizerunku Sparty, istniejącego jako uniwersalny kod kultury europejskiej wykorzystywany przez różnych twórców do wyrażania istotnej dla poszczególnych epok problematyki antropologicznej i aksjologicznej.

Również w obrębie *stricte* literackiej recepcji Sparty, czy – inaczej mówiąc – obszarze funkcjonowania Sparty jako tematu nowożytnej literatury i sztuki dostrzec możemy kilka sposobów ujęcia „spartańskości", czyli wykorzystania legendy tego miasta-państwa dla osiągnięcia konkretnych celów ideowych czy artystycznych. Do najistotniejszych postaci związanych ze Spartą, właściwie: postaci-znaków kulturowych, stanowiących centrum kilku wciąż powracających w kulturze europejskiej zespołów wyobrażeń – nazwijmy je – „problemowo-obrazowych" należą: Likurg – legendarny prawodawca spartański, Tyrtajos – poeta-żołnierz, Leonidas – ze swoimi żołnierzami broniący sławy Grecji, wreszcie król Agis IV. Każda z tych postaci określa nieco inne znaczenia Sparty jako tematu literackiego, każda nieco modyfikuje jej literacki i artystyczny obraz.

Możemy również spróbować wymienić najważniejsze elementy składające się na obraz Sparty w nowożytnej literaturze i kulturze oraz przedstawić podstawowe tendencje w recepcji tematu „spartańskiego" literaturze i sztuce XVIII i XIX wieku, które wpłynęły na ukształtowanie się romantycznego wizerunku Sparty. W kulturze nowożytnej Europy znajdujemy następujące wyobrażenia owego drugiego najważniejszego miasta-państwa starożytnej Grecji:

1) Sparta słynna z waleczności i dzielności, zwłaszcza militarnej. Jej symbolem jest Leonidas.

2) Sparta Tyrtajosa, prezentująca etos nie tyle indywidualnej sławy, co raczej gotowości do śmierci za miasto-państwo, czy za zbiorowość, za wartości obywatelskie. Ideał

[5] Ze względu na charakter niniejszej publikacji zbiorowej, w której prezentujemy istotne wątki filhellenizmu polskiego, zdecydowałam się na wykorzystanie w tym artykule niektórych fragmentów swojej książki *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji* (Toruń 2003), dotyczących ważnej dla tematu romantycznej problematyki obrazu Sparty w literaturze polskiej.

[6] G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford 1967, s. 394 i n. Zob. także S. Salmonowicz, *Sylwetki spod gilotyny*, Warszawa 1989, s. 21. Najpełniejszą w literaturze przedmiotu prezentację miejsca Sparty w kulturze i myśli nowożytnej przynosi książka E. Rawson *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford 1991). Cytaty i przywołania z tej pracy zaznaczam skrótem ER. O etosie spartańskim zob. M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 49 i n.

ów najsilniej związany jest oczywiście z Tyrtajosem, w którym starożytna legenda widziała „wodza przysłanego przez Apollina delfickiego Spartanom w ich rozpaczliwym położeniu”[7]. Podczas gdy instytucje państwa Likurga nie przez wszystkich antycznych Greków uznawane były za absolutny ideał (WJ, s. 152), to „miejsce, jakiego Platon udzielił Tyrtajosowi w swoim systemie kulturalnym, pozwoliło temu ostatniemu stać się trwałym i powszechnym dobrem całej późniejszej kultury” (WJ, s. 153). Utwory Tyrtajosa traktowane jako „najczcigodniejsze wcielenie spartańskiej myśli państwowej”, są równocześnie uważane za „ponadczasowy i absolutny wyraz ducha spartańskiego w ogóle” (WJ, s. 153); jego wcieleniem stał się również Leonidas.

3) Sparta znana z politycznej mądrości, z prawodawstwa budującego silne państwo, a pomijającego jednostkę. Jej symbolem jest Likurg.

4) Sparta jako wzór wychowania, bardzo szczególnego, związanego z wartościami obywatelskimi, etosem żołnierskim i antyindywidualizmem.

5) Sparta króla Agisa, który w latach 245–241 p.n.e. chcąc przywrócić Sparcie jej dawną świetność, przystąpił do reformy państwa, jednak jego działania (między innymi zniesienie długów, podział ziemi między wszystkich obywateli) spotkały się w Sparcie z oporem i młody król spartański zginął, w okrutny sposób zamordowany[8].

6) Sparta od starożytności znana była z polowań, a jej obraz jako miejsca łowów, pojawiający się już u Homera, związany jest często z postacią Artemidy polującej na górze Tajget.

7) Sparta jako centrum sztuk, zwłaszcza chóralnych pieśni i zbiorowych tańców, przyciągających do Lacedemonu poetów i muzyków z wielu obszarów Grecji (ER, s.12). Drugi spartański poeta – Alkman, który pisał dla chóralnych agonów, związany jest z takim wizerunkiem Sparty. Ale sława Sparty jako miasta sztuki i poezji prawie całkowicie zanikła, aż do czasów współczesnych, kiedy to współczesne badania i odkrycia potwierdziły, jak fałszywa była opinia o Sparcie jako miejscu nieprzychylnym wiedzy i sztuce (ER, s. 13).

8) Kobiety spartańskie to osobny temat „spartański” wciąż powracający w kulturze europejskiej i przyjmujący rozmaite postaci. Pozycja kobiet w Sparcie była szczególna, wysoka (Arystoteles mówił nawet o rządach kobiet[9]), odmienna od sytuacji kobiet w społeczeństwie ateńskim i w innych greckich państwach-miastach. Dla wielu poetów Jonii i Aten kobiety spartańskie były niekiedy zabawne, ale i czasami – przerażające (Arystofanes daje w tym zakresie dość humorystyczny obraz Sparty, ER, s. 25 i n.). Kobiety – Spartanki to także, a może przede wszystkim matki-Spartanki (ER, s. 88–89), przy czym można dostrzec interferencje między nie całkiem obcymi sobie ideałami spartańskiej bohaterki a rzymskiej matrony (ER, s. 108).

---

[7] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 151. Cytaty z tej pracy i nawiązania do niej oznaczam skrótem WJ.

[8] Por. M. Brożek, *Agis i Kleomenes*, komentarz [w:] Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 1976, s. 305–306.

[9] Zob. W. Jaeger, *Paideia*…, s. 165.

Wraz z otwarciem się pisarzy dziewiętnastowiecznej Europy na Grecję współczesną wchodzimy w obszar romantycznej problematyki recepcji Sparty-Grecji związany przede wszystkim z filhellenizmem.

Pytanie o relację między dawnością i współczesnością Grecji, między starożytną – w różnych znaczeniach idealną, choćby przez samą dawność – Grecją a jej współczesnym obliczem nurtowało wszystkich nowożytnych podróżników i pielgrzymów do źródeł kultury europejskiej.

Rozpoznanie rozziewu, przepaści między Grecją dawną i nową stało się swoistym toposem, niezwykle często aktualizowanym, ale w dobie filhellenizmu, zwłaszcza zaś romantycznego filhellenizmu coraz wyraźniejsze było poszukiwanie łączności między przeszłością i współczesnością Hellady i traktowanie Greków nowożytnych jako dziedziców wielkiej dawności[10]. William St. Clair zwraca uwagę, że przed rewolucją grecką w roku 1821 powszechnie przyjęły się trzy bardzo atrakcyjne idee: idealizacja Grecji antycznej i jej mieszkańców, przekonanie, że współcześni Grecy są bezpośrednimi i prawdziwymi potomkami antycznej Grecji i wiara, że wojna przeciwko Turkom może odrodzić współczesnych Greków i przywrócić Grecji dawną chwałę[11]. Słynne strofy Byronowskie wyrażają oczekiwanie na odrodzenie w Grecji współczesnej dawnej, spartańskiej właśnie, wielkości:

> Grecjo! zabytku przebrzmiałego świata!
> Żywa, choć zmarła, wielka, choć ugięta!
> Któż dziś twe dzieci wezwie do bułata,
> Ażeby zerwać twe tak dawne pęta?
> Nie takich synów przeszłość twa pamięta:
> Rycerzy śmierci, co padli z ochoty,
> Gdzie Termopilów mogiła ściśnięta.
> Gdzież ten waleczny, co z brzegów Euroty
> Skoczywszy, znów cię zbudzi z grobowej martwoty?[12]

Swoistym pomostem i łącznikiem między wielkością dawnej Grecji a jej współczesnością było dziedziczone po dawnej Sparcie męstwo współczesnych bohaterów walk niepodległościowych, którzy byli rozpoznawani właśnie jako współcześni Spartanie. W ten sposób Sparta stawała się znakiem całej antycznej Grecji, a waleczni uczestnicy współczesnych walk wolnościowych przedstawiani w nawiązaniach do Spartan, metaforycznie określani jako Spartanie. Elizabeth Rawson pisze, że Europa przez długi czas wszelkie walki w rejonie śródziemnomorskim przeciwko władzy tureckiej postrzegała w kategoriach walk z Persami zwłaszcza Spartan, a w końcu wieku XVIII i w wieku XIX to porównanie stało się bardziej uzasadnione niż kiedykolwiek (ER, s. 292).

---

[10] Por. Por. O. Augustinos, *French Odysseys. Greece in French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore and London 1994, s. 131 i n.; W.S. Clair, *That Greece Might Still Be Free. The Philhellenes in the War of Independence*, London–New York–Toronto 1972, s. 16 i n.

[11] W.S. Clair, *That Greece Might Still Be Free*…, s. 19.

[12] Byron, *Wędrówki Czajld Harolda*, przeł. J. Kasprowicz, [w:] idem, *Wybór dzieł*, t. 1: *Wiersze, poematy. Wędrówki Czajld Harolda*, wybór, przedm., red. i przypisy J. Żuławski, t. 1, Warszawa 1986, s. 474.

Imię Leonidasa stało się bardzo znaczącym symbolem; bohaterowie greckich walk niepodległościowych – tak realne postaci, jak i kreacje artystyczne – byli często porównywani do słynnego obrońcy Termopil, a stosowano to porównanie oczywiście nie tylko w Grecji i nie tylko w odniesieniu do greckich walk wolnościowych. Bohaterem szczególnie popularnym w „filhelleńskiej" Europie był Markos Botzaris, przedstawiany jako Leonidas tak w publicystyce europejskiej okresu powstania greckiego, jak i w tekstach *stricte* literackich[13]. Postać Botzarisa – zwłaszcza jego bohaterską śmierć – porównywano do losów Leonidasa. Autorka pracy o europejskich wyobrażeniach dziewiętnastowiecznej Grecji, Fani-Maria Tsigakou daje przykłady tej fascynacji m.in. w malarstwie europejskim: reprodukuje jako w pewien sposób typowy – jak możemy sądzić – obraz Filippo Marsiglego z lat 1836–18699, w którym wyraźnie dostrzec można ową paralelę. Markos Botzaris, bohater utworu Krasińskiego, poruszający również wyobraźnię Słowackiego[14], wkroczył w domenę filhelleńskiej wyobraźni jako personifikacja tendencji wolnościowych i „symbol walki przeciwko absolutyzmowi"[15].

W obrębie tematu Sparty wątek refleksji nad współczesną obecnością dziedzictwa greckiego przybrał jeszcze jedną, szczególną postać: otóż to właśnie Majnoci, mieszkańcy półwyspu Mani, tak popularni w romantyzmie, obecni w utworach Byrona, Słowackiego i wielu innych romantyków, zwłaszcza tych opisujących greckie walki niepodległościowe, uważani byli za prawdziwych spadkobierców i potomków Sparty[16]. Ich sława na Zachodzie sięgała wieku XVII[17], a w Europie XVIII i XIX wieku nikt nie miał wątpliwości, że Spartanie przetrwali w Majnotach, podczas gdy dziedziców na przykład ateńskiej świetności Grecji podróżnikom z zachodniej Europy nie zawsze było łatwo odnaleźć w kraju podległym tureckiej, barbarzyńskiej niewoli.

Literatura podróżnicza przełomu wieku XVIII i XIX, mająca zresztą swoje własne konwencje, tematy i toposy, pełna jest relacji ze spotkań z „prawdziwymi Spartanami", Majnotami zamieszkującymi teren Lakonii, którzy grali bardzo istotną rolę w walkach z Turkami (ER, s. 292)

Majnoci – często w skojarzeniach ze Spartanami – pojawiają się w jeszcze jednym obszarze romantycznej fascynacji Grecją: w pieśniach nowogreckich, czytanych w całej filhelleńskiej Europie, tłumaczonych na wiele języków, inspirujących romantycznych poetów, poruszających ich wyobraźnię. Przykładowo w popularnej antologii Wilhelma Müllera znalazł się wiersz poświęcony Majnotom, aktualizujący motyw matki-Spartanki[18], której siedmiu synów poszlo na wojnę z Turkami. Przykładowo, w innej z licznych

[13] Por. W.S. Clair, *That Greece Might Still Be Free*..., s. 24.

[14] W *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* dwukrotnie Słowacki bardzo wyraziście wspomina Botzarisa: w Pieśni IV (strofa 51) i Pieśni V (strofa 19) .

[15] F.-M.Tsigakou, *Through Romantic Eyes. European Images of Nineteenth-Century Greece From the Benaki Museum, Athens*, ATP Services International, 1991, s. 136.

[16] Por. liczne świadectwa w pracy T.J.B. Spencer, *Fair Greece! Sad Relic; Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, New York 1974, s. 223 i n.

[17] Por. informacje o relacjach siedemnastowiecznych, ibidem, s. 223.

[18] Por. W. Müller, *Lieder der Griechen*, Dessau 1821 i wyd. następne. Przywoływany wiersz nosi tytuł *Die Mainottin*. Por. E. Rawson, *The Spartan Tradition*..., s. 321.

ówczesnych antologii pieśni nowogreckich, opracowanej przez Theodora Kinda, zamieszczono wiersz *Ruiny starej Sparty*, gdzie znajduje się szereg motywów spartańskich[19]. Natomiast we wstępie do najsłynniejszego w XIX wieku zbioru pieśni nowogreckich autorstwa Claude'a Fauriela[20], stanowiącego podstawę licznych wyborów znajdujemy znamienną wzmiankę o wyobrażeniach mitycznych Majnotów: w nimfach, które nazywają nereidami, widać połączenie pradawnych postaci oread, charyt i satyrów. Owe dziewczęta, mające jednak w sobie elementy zwierzęce, nieustannie tańczące, mieszkały w górach Tajgetu, były piękne, ale i przerażające, pociągały i równocześnie niszczyły mężczyzn, żaden człowiek nie mógł się do nich bezkarnie zbliżyć. Takie, pochodzące ze współczesnej wyobraźni ludowej, wizerunki kobiet-mieszkanek Tajgetu, w których XIX wiek dostrzegał podobieństwo do antycznych wyobrażeń mitycznych, pokazują może trwałość łączenia ze Spartą wyjątkowych – w tym wypadku w sposób szczególny – postaci kobiecych, pełnych siły, drapieżnych, władczych, często niebezpiecznych?[21]

II. Sparta w przedmistycznej twórczości Słowackiego

Wśród rozmaitych greckich wzorów człowieczeństwa zawsze szczególnie fascynowało Słowackiego heroiczne męstwo Spartan (bardzo zresztą wyraźnie dla poety spokrewnionych z „rycerzami" Homerowymi)[22]. Spośród dwóch najważniejszych dla kultury europejskiej greckich modeli-wzorców antropologicznych i estetycznych, reprezentowanych przez Ateny i przez Spartę , Słowacki wybiera Spartę, do której dochodzi poprzez surowe i archaiczne piękno spalonych południowym słońcem – ale i druidycznych – homeryckich pól mykeńskich. Wybiera Spartę, a o Atenach niemal milczy, odrzuca je w ich estetyzmie, kulcie sztuki, łagodności różanych jutrzenek i różanego Partenonu[23].

---

[19] Por. T. Kind, *Neugriechische Anthologie*, Leipzig 1847, s. 105.

[20] C. Fauriel, *Chants populaires de la Grece moderne*, t. 1–2, Paris 1824–1825. Korzystałam z tłumaczenia niemieckiego W. Müllera, *Neugriechische Volkslieder*, t. 1–2, Leipzig 1825.

[21] Warto zwrócić uwagę na szerszą problematykę polskiej recepcji tematów spartańskich, np. motywów tyrtejskich Zob. np. T. Sinko, *Hellada i Roma*..., rozdz. 2: *Pobudki tyrtejskie*. Temat wymaga oddzielnych badań, także uwzględniających szczególną obecność tematu na przełomie XVIII i XIX wieku oraz w kręgu literatury krajowej.

[22] Zob. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 30: „Słowacki, podobnie jak Chateaubriand, wjechał do Grecji zniewolony przez mit homeryckich rycerzy".

[23] Por. J. Słowacki, [Próby poematu filozoficznego. Początek poematu o nowej nauce głoszonej parze uczniów], [w:] *Dzieła wszystkie*, pod red. J. Kleinera, t. 15, Wrocław 1955, s. 91. W tzw. Redakcji A rozpoczynającej się od słów: „Wiesz Panie, iżem zbiegał świat szeroki, / Szukając jednej prawdy człowiekowi" znajdujemy znamienny fragment: „Więc i tam, Panie! pod temi niebiosy / Turkusowemi... kiedym słuchał blady, / Leciały do mnie różne prawdy głosy / Jak echa od harf umarłej Hellady. / A jednak... smętny odszedłem od echa / Partenonskiego... gdzie marmur różany / I gładki – wiecznie z nieba się uśmiecha / Jak Wenus – w srebrne wracająca piany (w. 13–20). Zob. także w pieśni I rapsodu I *Króla – Ducha* o koniecznej utracie „sennych, miłych" obrazów Grecji idyllicznej: „Jutrzenek greckich różaną pogodę / Duchy mu nagle ręką zasłoniły" (w. 69–70). J. Słowacki, *Król – Duch*, [w:] idem, *Dzieła*…, t. 7, s. 147.

Dwa razy w twórczości Słowackiego pojawiła się niezwykle silnie i wyraziście Sparta, dwa razy w związku z Polską, dwa razy w obszarze refleksji i nad historią, i nad egzystencją: w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* (a zwłaszcza w *Grobie Agamemnona* oraz właśnie w późnym, tajemniczym i niezwykłym *Agezylauszu*.

Sparta stała się dla przedmistycznego Słowackiego symbolem i znakiem wszystkiego, co jest dla poety obszarem greckiego ideału: walki, męstwa, zmagania się z historią i losem. Sparta była dla poety tym, co w kulturze greckiej stanowi siłę żywotną. W najbardziej dramatycznych i „unerwionych" miejscach *Grobu Agamemnona* pojawia się nie Grecja w ogóle, ale właśnie poprzez wspomnienie o Termopilach i o Leonidasie – Sparta jako niedosiężny wzorzec heroicznego męstwa wobec wroga i wobec śmierci, którego Polska osiągnąć nie zdołała, a które osiągnąć musi, by ożyć i powstać „jak wielkie posągi bezwstydne...". Musi przejść przez Styks takiego heroizmu greckiego, jakiego znakiem jest męstwo Spartan, po to by osiągnąć piękno idealne, dynamiczne i wieczne, którego symbolem jest posąg grecki.

A wstań jak wielkie posągi bezwstydne,
Naga – w styksowym wykąpana mule,
Nowa – nagością żelazną, bezczelna –
Niezawstydzona niczym – nieśmiertelna.
[...]

[...] taki wielki posąg – z jednej bryły,
A tak hartowny, że w gromach nie pęknie,
Ale z piorunów ma ręce i wieniec;
G a r d z ą c y ś m i e r c i ą w z r o k – życia rumieniec.[24]

Ten model spartańskiego heroizmu bez nadziei i heroizmu bez transcendencji, który jest rodzajem ostatecznego zbawienia, pojawia się także w innych fragmentach *Podróży...* zawsze poprzez obrazy posągowych rycerzy antycznych (czy podobnych im współczesnych wojowników greckich) nie znających lęku, ale i pozbawionych nadziei: „czarny hufiec nieśmiertelny, / Każdy z nich mocny... k a ż d y b e z n a d z i e i ... / Skąd są? powstali z mogił Cheronei..." (P. IV, w. 238–240); „– gdzie są Termopile, / [...] Gdzie są ci ludzie, co żywota chwile / Licząc nie drżeli – i marli..." (P. IV, w. 271, 273–274). Chwała i pamięć to tu jedyna transcendencja.

[...] Greki, niechaj ginę z chwałą!
Wy mnie nauczcie – jak wrogów mordować,
Jak rzucić drogę marzeń księżycową
Z umarłym sercem i z twarzą surową...
(P. IV, w. 297–300)

– tak poeta odtwarza swą młodzieńczą fascynację bohaterami greckich walk niepodległościowych realizującymi w tym ujęciu podobny wzór antropologiczny:

[24] J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu (Pieśń VIII. Grób Agamemnona),* oprac. M. Kridl, [w:] idem, *Dzieła*…, t. 9, Wrocław 1956, s. 75. Dalsze cytaty z *Podróży...* pochodzą z niniejszego wydania i lokalizowane są przez podanie numerów pieśni i wersu. Podkreślenia w cytatach z poematu pochodzą od autorki.

Twarz jego młodą gdzieś widziałeś we śnie,
Może na jakim widziałeś rysunku,
Gdzie młody Greczyn [...]

[...]
Patrzy na Turków o c z y m a t y g r y s a
Na litografii zgonu Botzarisa.
(P. V, w. 109–114)

Wzniosła wielkość bohatera spartańskiego – wobec życia i wobec śmierci – wyraża się również w jego „heroicznej", znieruchomiałej posągowości: „nagi trup Leonidasa" trwa „Na Termopilach" – „Jest w m a r m u r o w y c h k s z t a ł t a c h piękna dusza" (P. VIII, w. 88). Tak więc model (zarówno etyczny, jak i swoiście estetyczny) bohatera spartańskiego, posągowego, lecz mającego w sobie utajoną energię, staje się najbardziej fascynującym Słowackiego w okresie przedmistycznym – greckim wzorcem antropologicznym, staje się tego wzorca niemal synonimem.

Podróż... zamyka obraz Greków, którzy
Stoją jak dawni rycerze Hellady,
O maszt oparci... [...]

[...]
Oni umieją zostać n i e r u c h o m i ,
J a k o p o s ą g i , patrząc w niebo czyste,
(P. IX, w. 130–131, 133–134)

Oddzielona od tła, w postawie wyraziście teatralna, zastygła w geście patetycznym i wzniosłym sylwetka greckiego – spartańskiego – bohatera ma w sobie „znieruchomiałą stanowczość", „tragiczną wzniosłość" i odwagę wobec śmierci, podobne tym, które charakteryzowały w opisie Jeana Starobinskiego postacie antyczne Davida[25]. „Obowiązek wojownika" jako „domena świętości" (s. 47), „wymowna czystość gestu" (s. 48), wierność idei, powołanie do zwycięstwa albo śmierci (s. 48), „męski patriotyzm" (s. 50), „niezłomna wola" (s. 54), heroiczna, naznaczona surowym pięknem postawa wobec śmierci to elementy owej wybranej wielkości, które zdają się być udziałem „niewzruszonego bohatera" (s. 51) tak Rzymu Davida, jak – przy wszystkich różnicach – „przedmistycznej Sparty" Słowackiego.

Wobec tak wyraziście zarysowującego się w wyobraźni Słowackiego antropologicznego tematu heroizmu, którego znakiem jest męstwo Spartan, szczególnego wymiaru nabiera zapisana w *Lambrze* destrukcja takiego ideału, rozpoznawana jako znamienna dla człowieka wieku, symbolicznie zapisana w kreacji nowożytnego powstańcy greckiego o zniszczonej i rozpadającej się osobowości. Słowacki, korzystając z filhelleńskiego sztafażu, niejako eksponuje jego konwencjonalność, doprowadzając do krańców zawartą w gatunkowym przesłaniu byronowskiej powieści poetyckiej myśl o chaosie i zagubieniu aksjologicznym, w jakim żyje bohater wieku. To napięcie między ideałem rycerzy

[25] J. Starobinski, *1789. Emblematy rozumu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1997. Zob. zwłaszcza *Przysięga: David*, s. 45–56. Por. także S. Salmonowicz, *Sylwetki spod gilotyny*…, s. 33 i n.

i bohaterów spartańskich a ich współczesnych spadkobierców, dotyczące zresztą tyleż losów polskich, co i greckich, stanowi tło dla konkretnych poetyckich realizacji tematu spartańskiego w twórczości Słowackiego.

III. Sparta w *Agezylauszu* Juliusza Słowackiego i w Norwidowskim dyptyku *Tyrtej – Za kulisami*[26]

1. Opozycja Sparta – Ateny w *Agezylauszu* Juliusza Słowackiego i *Tyrteju – Za kulisami* Cypriana Norwida

Prace poświęcone dziejom Grecji antycznej, ale także nowożytnej recepcji jej szeroko rozumianej kultury, ukazują dwa odmienne centra starożytności greckiej: Ateny i szerzej – krąg kultury jońsko-attyckiej oraz Spartę i krąg wpływów doryckich, obejmujący także Kretę i Mykeny[27]. Opozycja ta budowana jest w wielu różnych porządkach: w kręgu idei polityczno-społecznych, ideałów pedagogicznych i wychowawczych, w obszarze wzorców estetycznych i typów twórczości artystycznej, dając w rezultacie dwa odmienne wzorce antropologiczne, określone przez różne systemy wartości, współistniejące jednak w obrębie jednego świata antycznej Grecji.

Wśród dziewiętnastowiecznych polskich aktualizacji znanego od starożytności tematu opozycji Aten i Sparty dwa utwory zajmują miejsce szczególne: są to *Agezylausz* Słowackiego oraz *Tyrtej* Norwida. Wydaje się, że wszystko je różni: forma dramatyczna, kategorie estetyczne, osadzenie w czasie historycznym – w *Agezylauszu* jest to schyłek wielkości Sparty (ok. 240 r. p.n.e.), a równocześnie mistyczny okres twórczości Słowackiego (1845 r.), czyli z perspektywy Norwida – romantyzm dojrzały. Natomiast w dyptyku Norwida, powstałym w latach sześćdziesiątych, okres świetności Sparty i schyłek, czy raczej dawno już przekroczony polski romantyzm…

A jednak jest między tymi dramatami tajemnicza więź, wynikającą przede wszystkim z faktu podjęcia przez obu poetów tematu Sparty, zwłaszcza zaś – podważenia zakorzenionych w tradycji realizacji tego tematu, swoiste odnowienie jego znaczeń, choć idące w różnych kierunkach. Te dwa dramaty, przeczytane w kontekście przemian silnie nacechowanego znaczeniem symbolicznym, kulturowego tematu Sparty, w sposób niezwykły ze sobą dialogują. Może dopiero przeczytane w tym porządku, wzajemnie się oświetlając, ujawniają specyfikę dwóch różnych sposobów istnienia w romantyzmie mitu

[26] Pierwszy zarys artykułu powstał w ramach projektu badawczego „Przekształcenia antycznych mitów, tematów i symboli w literaturze i sztuce romantyzmu i modernizmu" (KBN 5 HO1C 03421). Inną wersję tekstu pt. *The Myth of Sparta in Juliusz Słowacki and Cyprian Norwid's Dramas. Romantic Reinterpretation of Greek Heritage – the Polish Variant* przedstawiłam podczas konferencji „Antiquities and their entangled histories in nineteenth-century Europe" zorganizowanej w czerwcu 2005 r. w Collegium Budapest w ramach „Multiple Antiquities – Multiple Modernities" Fritz Thyssen Foundation Project.

[27] Przywołuję tu – jako niezbędny kontekst – fragment swojej książki *Los. Miłość. Sacrum*…, s. 126 i n., szkicujący problematykę obrazu Sparty w kulturze europejskiej.

antycznego, innego w twórczości Słowackiego i innego w twórczości Norwida (autor *Tyrteja* jest przy tym bliższy może alegoryczności w użyciu znaku literackiego, podczas gdy Słowacki operuje przede wszystkim symbolem i symboliczną interpretacją mitu). Pokazują odległość, jaka dzieli egzystencjalny niejako sposób ożywiania mitycznego dziedzictwa antyku przez Słowackiego od Norwidowskiego dialogu z niezmiennie trwającą przeszłością antyczną. Mimo różnic – oba użycia naznaczone są powagą podejmowania tego dziedzictwa jako autentycznego i żywego wzorca kulturowego.

2. Sparta-Polska czy Ateny-Polska?

Narodowa identyfikacja z Grecją, częsta w okresie romantyzmu, wyznacza jeden ze sposobów odnawiania przez dziewiętnastowieczną Europę dziedzictwa antycznego. Również tematy filhelleńskie skłaniały polskich romantyków do budowania paraleli między losami Grecji i Polski.

W twórczości Słowackiego takie poszukiwanie tożsamości narodowej i europejskiej objawia się w ramach opozycji Sparta – Ateny[28]. Przy czym, jak pisałam, to właśnie Sparta wyznacza kierunek fascynacji poety. Sparta, częściej niż Ateny zajmująca wyobraźnię poety, pojawia się w jego twórczości na bardzo różne sposoby: od tonacji patetycznej, wzniosłej (w opisie heroicznego męstwa bohaterów Termopil, ich heroizmu „bez zmartwychpowstania", oraz Agisowego, Chrystusowego męczeństwa) do ironicznej na sposób romantyczny tonacji, w jakiej Słowacki-romantyczny podróżny opisuje Spartę bawarskiego króla Grecji, Ottona.

Dla Słowackiego obraz Grecji-Polski przybiera kształt marzenia o niedościgłym męstwie i heroizmie Sparty. Spartanie Leonidasa wraz z „rycerzami Homerowymi" to zawsze dla autora *Grobu Agamemnona* wzorce człowieczeństwa heroicznego[29]. W okresie przedmistycznym twórczości Słowackiego – do początku lat czterdziestych – jest to wzorzec heroizmu pozbawionego transcendentnej, religijnej nadziei. Po mistycznej transformacji jest to wzorzec – otwartego na żądania Ducha – heroizmu wiecznej, prowadzącej do Boga – przemiany, heroizmu mistycznego, mającego wymiar metafizyczny. Taką drogę przeszły wyobrażenia czy marzenia Słowackiego o Polaku-Spartaninie: od przedmistycznego *Grobu Agamemnona* (1838), inspirowanego wizytą w Mykenach i pod Termopilami, stanowiącego część poematu podróżniczego *Podróż z Neapolu do Ziemi Świętej*, do *Agezylausza* – bardzo szczególnego niedokończonego dramatu mistycznego, jak wiele ówczesnych utworów Słowackiego, pisanego gorączkowo, w pośpiechu i natchnieniu, w poczuciu misji przekazania objawionej prawdy o świecie Ducha[30].

Trzeba jednak dodać, że w *Agezylauszu* jest to Sparta dionizyjska i ciemna: to antyidylliczna Grecja, gdzie brak harmonii, gwałtowność, granicząca z konwulsyjnością,

[28] Szerzej o Słowackiego wizji Sparty piszę w przywoływanej książce *Los. Miłość. Sacrum*…

[29] Por. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 30

[30] O *Agezylauszu* Słowackiego, a zwłaszcza o motywie Grecji-Polski, o roli chóru i „rysie misteryjnym" dramatu zob. J. Skuczyński, *Odmiany form dramatycznych w okresie romantyzmu. Słowacki – Mickiewicz – Krasiński*, Toruń 1993, s. 152 i n.

wreszcie szaleństwo wpisane są w porządek egzystencji heroicznie zmagającej się z granicznymi sytuacjami istnienia indywidualnego i zbiorowego; gdzie ideał spartański – choć przemieniony – staje się podstawą heroizmu chrześcijańskiego[31].

Również w opozycję Sparty i Aten, mającej długą europejską tradycję, wpisuje się Norwidowski dyptyk dramatyczny *Tyrtej – Za kulisami*, w którym jednak nie widzimy tak bezpośredniej identyfikacji Polski z jednym z tych dwóch greckich modeli społeczeństw i dwóch wizji człowieczeństwa[32]. Zdaniem jednak niektórych badaczy, na przykład Ireny Sławińskiej, Ateny są tu stylizowane na Polskę[33], a Sparta przypomina zmilitaryzowaną przemoc Rosji (pamiętajmy, że tekst pisany był w bliskim sąsiedztwie czasowym antyrosyjskich polskich wydarzeń 1861 i powstania styczniowego 1863 roku[34]).

Wydaje się jednak, że poeta przekracza tu taki – narodowy – horyzont romantycznego myślenia o antyku. Zmierza w kierunku szerszej, uniwersalnej, ponadnarodowej refleksji. Ateny i Sparta funkcjonują w dramacie Norwida w obrębie opozycji stanowiącej wyzwanie dla współczesnych, dziewiętnastowiecznych społeczeństw, dla współczesnej Europy, w tym także dla Polski[35]. Chyba tylko w takim porządku Grecja może być tu traktowana w wymiarze poszukiwań narodowej, polskiej tożsamości: jako części europejskich poszukiwań wartości.

Jedno wszakże nie ulega wątpliwości – w *Tyrteju* poeta wyraźnie podważa zakorzeniony w kulturze europejskiej ideał spartański. Ma to oczywiście wymiar pośredniej polemiki z tak silnie przyswojonym przez kulturę polską ideałem Sparty (poświadczonym m.in. przez „poezję krajową" w latach 1831–1863), w tym – także z tyrtejskim, tak ważnym dla polskiego romantyzmu, wzorcem poezji[36]. Jeżeli więc Grecja miałaby być odczytywana w Norwidowskim dyptyku jako maska dla spraw polskich, to chyba jedynie w takim uogólnionym i niebezpośrednim wymiarze, związanym może też z opisaną przez badaczy Norwida walką z wszelką formą kulturową rozumianą jako stereotyp niszczący niezależność i wolność myślenia.

Stefan Sawicki swoją interpretację Norwidowskiego *Tyrteja* zbudował na koncepcji anty-formalnego sprzeciwu, spokrewnionego z Gombrowiczowskim. Sprzeciwu ożywiającego etyczne i estetyczne dążenia poety. Dramat – zdaniem badacza – podważa „mit

[31] Pisałam o tym obszerniej w książce: *Los. Miłość. Sacrum*…

[32] Zob. bardzo interesującą i przekonującą interpretację *Tyrteja* w kontekście opozycji Aten i Sparty oraz europejskich przemian mitu Sparty: s. Ewa Dziura, *Posłannictwo Norwidowego Tyrteusza*, „Filomata" 1993, s. 241–252 (nr 415). Na marginesie trzeba dodać, że Norwid kilkakrotnie powracał do tematu spartańskiego, m.in. tłumacząc dwie elegie Tyrteja (C. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 1: *Wiersze*, cz. 1, Warszawa 1971, wiersz 177; t. 2: *Wiersze*, cz. 2, Warszawa 1971, wiersz 351).

[33] I. Sławińska, T. Makowiecki, *Za kulisami »Tyrteja«*, [w:] I. Sławińska, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, p. 177.

[34] Zob. np. I. Sławińska, *The Sacred in Norwid's Dramatic Works*, [w:] *Cyprian Norwid, 1821–1883: Poet, Thinker, Craftsman: a Centennial Conference*, ed. by B. Mazur and G. Gömöri, published for School of Slavonic and East European Studies, University of London by Orbis Books, London 1988, s. 86; I. Sławińska, T. Makowiecki, *Za kulisami »Tyrteja«*…, s. 176 i n.

[35] W podobnym kierunku zmierzają analizy i interpretacje s. Ewy Dziury w przywoływanym już tekście.

[36] O micie poezji tyrtejskiej i o tyrtejskim modelu polskiej poezji romantycznej, zob. m.in. M. Janion, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Kraków 1979, s. 19 i n.

tyrtejski funkcjonujący w kulturze europejskiej i żywy w tradycji polskiej", jest „polemiką z sensem symbolicznym tego mitu, mitu o poecie wodzu"[37].

3. Tyrtej – poeta-wódz czy ewangeliczny, cichy bohater?

W istocie Norwid daje tu bardzo szczególny wizerunek poety, który w kulturze europejskiej jest tradycyjnym symbolem poezji prowadzącej do boju, znakiem poety-wodza, całkowicie oddanego zbiorowości i sprawie jej walki. Norwid akcentuje w swym dramacie wszystko, co jest związane z tą wersją starożytnej legendy o Tyrteju, która podkreśla jego ateńskie pochodzenie. Norwidowski Tyrteusz całkowicie, organicznie niejako należy do świata Aten – polifonicznego, zindywidualizowanego, wielopostaciowego (choć i w tym świecie zachowuje szczególny status bycia trochę na uboczu, nie w centrum, status obcego).

Jest przy tym postacią w sensie literackim kreowaną poprzez eksponowanie jej liryczności i prywatności. Poznajemy Tyrteja głównie w jego miłości do Eginei, a także w jego rozmaitych wahaniach, wątpliwościach, w ludzkim poczuciu niepełności, w „braku", także w kalectwie rozumianym fizycznie. Poznajemy go również poprzez rozważania nad dziejami i nad własnym w nich udziałem, i nad poezją, czyli raczej w „bojach wewnętrznych" niż w bitwie, na czele spartańskich wojowników. Zresztą Tyrtej przysłany do Sparty przez Ateńczyków – z wyroków Apollina delfickiego – zostaje w końcu przez samych Spartan oskarżony o spowodowanie ich klęski.

Tyrtej Norwida ma w sobie łagodność, miękkość, wyciszenie, melancholię, tym bardziej wyraziste, im mocniej zaprzeczają wyobrażeniom o poecie jako spartańskim wodzu. Wiele z tych cech znajdujemy w królu Agisie z dramatu Słowackiego – Chrystusowym, choć czasem przecież gwałtownym bohaterze dramatu Słowackiego. Obaj wpływają na losy Sparty, znajdują się na drogach jej „konieczności dziejowej", przy czym Tyrtej zaprzecza samej istocie spartańskości, którą postrzega w sposób niezwykle krytyczny jako dojmującą obcość. Natomiast młody król spartański, Agis, bohater utworu Słowackiego, chce przywrócić dawną świetność Sparty, jej prawdziwą wielkość, Likurgową spartańskość, upatrując jej właśnie w męstwie, uczciwości, ofiarnej służbie państwu i zbiorowości, w zapomnieniu siebie. Agis ma w sobie cechy Chrystusowe. Powoli, w miarę rozwoju wydarzeń dramatycznych jego los coraz bardziej przypomina dzieje Chrystusa. Powiedzmy na marginesie, że dramat ma bardzo szczególną konstrukcję, związaną z mistycznym światopoglądem Słowackiego. Jest to taka struktura czas dramatycznego, w której król spartański powtarza (!) Chrystusowy los, właśnie powtarza, a nie tylko wyprzedza. Również w postaci Tyrteja znajdują badacze „asocjacje sakralne"[38]. Stefan Sawicki, badacz Norwida, zwraca uwagę na podobieństwo Tyrteja do Chrystusa[39], choć może raczej należałoby widzieć w Tyrteju jednego z cichych ewange-

[37] S. Sawicki, *Tyrteusz Wielki Norwida*, [w:] idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 127. Zob. również s. E. Dziura, *Posłannictwo*…, s. 251.

[38] Por. S. Sawicki, *Religijność liryki Norwida*, [w:] idem, *Norwida walka*…, p. 43–44.

[39] W podobnym kierunku zmierza trafna interpretacja S. Ewy Dziury, zob. eadem, *Posłannictwo*…,

licznych bohaterów Norwida, poniżanego i odsuwanego przez świat, ale wpatrzonego w niebo i wsłuchującego się z pokorą i swoistą ufną biernością w głos bogów.

4. Kamienne królestwo i „żelaźni" ludzie – Sparta w *Tyrteju*

Podczas gdy Słowackiego w całej twórczości fascynuje Sparta, Sparta-Polska, a odwraca się od Aten, prawie nie poświęcając im uwagi, to Norwidowska Sparta jest właściwie krainą już „bezdziejową", nie rozwijającą się, pozbawioną sił żywotnych, martwą. To, co – z perspektywy autora *Agezylausza* – jest podstawą wielkości Sparty, jej znaczenia dziejowego, w optyce Norwidowskiej prezentowanej w *Tyrteju* decyduje o jej dziejowej degradacji, staje się podstawą zamknięcia Sparty na to, co żywe i wielogłosowe.

Piękne i wzniosłe postaci wojowników Leonidasa z *Grobu Agamemnona* Słowackiego, wiersza, który ma bardzo duże znaczenie w polskim „imaginarium narodowym", niejako zamierają w *Tyrteju*, zamieniają się w dramacie Norwida w istoty kamienne, „zżeleźniałe" i w głazy bez serc[40], w niewolników, w różnych zresztą znaczeniach tego słowa. Spartanie w *Tyrteju* (a perspektywa ta uwidacznia się zwłaszcza w spojrzeniu samego Tyrteusza) ukazani są groteskowo i satyrycznie, z dezawuującą i niszczącą ironią. Jednym z elementów owej „kompromitującej" Spartę Norwidowskiej charakterystyki jest kontrast między „lakoniczną" mową spartańską – groteskową tu i destrukcyjną – a znamiennym dla żywych i wielopostaciowych Aten różnorodnym i wielonurtowym sposobem „wypowiadania się" tego miasta.

„Dzikiej sile" Sparty przeciwstawiony jest w *Tyrteju* obraz Aten jako domeny wolności, przyciągania i usynawiania obcych, a nie ich odpychania, kraju więzów rodzinnych i głębokich uczuć, służenia bogom i modlitw o natchnienie dla poetów, „zapatrzenia w niebiosa", które pozwala uwolnić się od dzikiej siły… Przy tym Ateny Norwidowskie w *Tyrteju* całkowicie pozbawione są idealizacji, nie mieszczą się w żadnym ze znanych utopijnych przedstawień, w jakich wiek XIX ujmował Ateny; są raczej miejscem bardzo wielogłosowym i różnorodnym. Otwartym na różne przejawy życia, otwartym na zmiany i na inność. Nie wolnym zresztą od rozmaitych niedoskonałości.

W takim porządku odczytywany Norwidowski dyptyk pokazuje dość zaskakujące zbieżności z *Agezylauszem* i ze Słowackiego koncepcją nieustannej i koniecznej przemiany ludzi i społeczeństw w rozwoju indywidualnym i dziejowym. Badacze ujawnili w twórczości Norwida, także w *Tyrteju*, stałe dążenie do przełamywania stereotypów i zastygłych form nie tylko poznania, lecz również egzystencji jednostki w społeczeństwie, a nawet dążenie do przełamywania skostniałych form w dziejowym rozwoju zbiorowości. Z tej perspektywy postrzegana, Sparta w *Tyrteju* jest społeczeństwem i państwem nie rozwijającym się i zastygłym w martwych formułach: ludzie są tu martwi w sensie duchowym, kamienni, „Lud ten cały z-ż e l e ź n i a ł… […] Już skończyło

s. 250 i n.

[40] Zob. C. Norwid, *Tyrtej – Za kulisami*, [w:] C. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 4: *Dramaty*, cz. 1, Warszawa 1971, s. 496–497.

się wszystko i bóg tam nic n i e t w o r z y w i ę c e j…”[41] – pisze Norwid. Ukazuje się tu niespodziewanie – przy wszystkich różnicach – analogia do Sparty w *Agezylauszu*, która choć postrzegana w innym, bo genezyjskim porządku, jest też w dramacie oceniana w kategoriach zatrzymanego rozwoju. W dramacie Słowackiego, który w swej genezyjskiej twórczości podporządkowuje człowieka bezwzględnym prawom „Ducha Wiecznego Rewolucjonisty”, wciąż żądającego ofiary i zmieniającego zastygłe formy świata, to Agis pojawia się w dziejach, by tę kamienną, zastygłą Spartę poruszyć, nadać jej nowy ton i charakter, odrodzić ją, pchnąć w rozwoju i w koniecznej przemianie form, nadać nowy, słowiański (!) ton.

Słowacki mistyczny – krytyk zastygłych form istnienia, apologeta dynamiki i zmiany, choćby bolesnej i okrutnej, w jakimś punkcie spotyka się tu z Norwidem, kompromitującym w *Tyrteju* takie społeczeństwo, które jak Sparta jest skostniałe i zamknięte na inność, na wielość głosów, na zmianę i – dodajmy – na cierpienie i na kategorię „całości”[42]. W tym dramacie bogowie, jak się zdaje, przysyłają do Sparty, kulawego i niedowidzącego Tyrteja, potrzebnego tu może nie tyle do zwycięstwa militarnego, co niejako do osiągnięcia przez Spartę pełni ludzkiego rozwoju, pełni, którą, paradoksalnie, zyskuje się przez brak, niepełność i cierpienie. Tę szansę w utworze Norwida Spartanie zaprzepaszczają, zamknięci w kamiennych, dodajmy – totalitarnych – strukturach i formach.

Wydaje się, że w jeszcze jeden sposób Norwid ukazuje różnicę między zastygłym, kamiennym – „bezmownym” i głuchym na rytm kosmosu – światem Sparty a Atenami. Mieszkańcy Aten są otwarci nie tylko na rozwój, zmianę i wielokształtność świata (choć – powtórzmy – nie ma tu idealizacji Aten), ale także na głosy bogów, na świętość, czują pulsujący rytm kosmosu[43]. W rozpaczy i szczęściu otwarci są na różnorodność ludzkich doznań. Mówi o swych tęsknotach, niepokojach i miłości Eginea, ukochana Tyrteja: „Z i e m i a i e t e r!... […] czyli mię ogarniają wirem nieznanego szału?...”[44], dreszcz z wnętrza człowieka przenika ją całą i odpowiada „akordowi rozbrzmiewającemu na niebiesiech”[45].

Powiedzmy na marginesie, że ta metaforyka, określająca stan wewnętrzny ateńskiej bohaterki, bardzo przypomina stylistykę *Agezylausza* i kreowane w nim poruszenie[46], ożywiające początkowo reformatorskie dążenia i egzystencjalne stany Agisa, ale rozszerzające się na cały świat poetycki utworu. Wielki rytm żyjącego świata-kosmosu określa

[41] Ibidem, s. 497. Zob. także s. E. Dziura, *Posłannictwo*…, s. 246.

[42] Por. także s. E. Dziura, *Posłannictwo*…, s. 247.

[43] Por. I. Sławińska, *The Sacred in Norwid's Dramatic Works*…, s. 86: „The Athenian democracy and Athenian respect for a man in general, and more specifically for artists and thinkers, acquire definitely sacred connotations. The Athenian chorus »converses continually with the Truth and its rhythm«, the rhythm that embraces the whole world, the stars as well as the depths of the sea. The chorus »walks along the extreme peripheries of human life«”.

[44] C. Norwid, *Tyrtej*…, s. 491.

[45] Ibidem, s. 491.

[46] Osobną kwestią są wizerunki kobiet w obu dramatach. Wrażliwość na dynamiczną przemianę i poruszenie świata jest w *Agezylauszu* szczególnie udziałem kobiet.

jednak w *Agezylauszu* przemianę świata i człowieka, która dokonuje się nie w Atenach, ale właśnie w Sparcie, gdzie „pierwsza człowieka siła / Posągiem białym świeciła”[47].

W analizowanych dramatach rytm istnienia człowieka, społeczeństwa i świata wyznacza chór, który w obu tekstach jest śladem obecności najważniejszej dla światów literackich obu dramatów struktury – tragedii. Ale jest też podstawowym, szerszym od form literackich, wyznacznikiem istnienia ludzkiego oraz bytu w ogóle, zarówno w *Agezylauszu*, jak i w *Tyrteju*…

5. Pieśń chóralna – koncepcja chóru i poezji

W obu dramatach niezwykła jest więc pozycja chóru (czy raczej różnych form chórów) i jego znaczenie jako swoistego wyznacznika konstrukcji świata poetyckiego i wizji człowieka. Jednak koncepcja chóru w obu utworach jest odmienna i wiąże się z różnym sposobem uruchamiania mitów przez obu poetów, z różnym funkcjonowaniem mitów w obu dramatach.

Do zaskakujących zbieżności między chórami w obu dramatach, nadającymi tym utworom tonację i charakter, należy rozpoznanie podstawowej sytuacji egzystencjalnej i historycznej człowieka w świecie jako naznaczonej wciąż niknącym i milknącym bytem oraz melancholią i milczeniem. Człowieka pojedynczego i niejako całej ludzkości.

W *Agezylauszu* chór mówi:

> Smętek! smętek... widziałem nad Koryntu czołem
> Ranną tęczę – słyszałem brzęk błękitnej fali.
> Tam gdzie Agis miłosci pierwszej apostołem
> Stanął… widziałem chmurny, mroczny Parnas w dali.
> Jako ptaszkowie z miejsca na miejsce przenośni
> Czułem w locie, że serce uderzyło głośniej...[48]

W *Tyrteju*:

> Chór Prawy
> Powiadają mędrcowie wschodni, że na krańcach przestrzeni nieustannie wrzące jest ogromne koło wichrów i ciał, i duchów.
> Lewy
> Nieustannie parte i okręcane światów pochodem.
> Prawy
> Tak samo i na wybrzeżach świata tego nagromadzają się mroki, przez które niejeden duch przechodził bohaterski.
> Lewy
> A widnokrąg myśli człowieka zaokrąglony jest milczeniem i melancholią[49].

[47] Takiej metafory używa chór w *Agezylauszu*, mówiąc o znaczeniu Sparty w dziejach ludzkości. Zob. J. Słowacki, *Agezylausz*, [w:] idem, *Dzieła*…, t. 12, cz. 2, Wrocław 1961, s. 93.

[48] Ibidem, s. 101.

[49] C. Norwid, *Tyrtej*…, s. 472.

W *Agezylauszu* jest to raczej melancholia romantycznego podmiotu. Pieśń chóru ma tu ton i wymiar bardzo liryczny i emocjonalny, spotyka się z przepływającym przez dramat nurtem podmiotowości. Rolę antycznego chóru przejmuje tu często podmiot – poeta romantyczny. Trzeba na marginesie zwrócić uwagę na szczególną rolę podróży w aktualizacji tematu greckiego, zarówno w utworze Słowackiego, jak i w tekstach Norwida: obraz Grecji u obu twórców jest na różne sposoby związany z motywem podróży greckiej, zapośredniczającej recepcję kultury greckiej, czyniącej jej odbiór bardziej bezpośrednim, co jest znamienne dla podstaw literackiego filhellenizmu. W *Agezylauszu* Słowackiego przejmujący rolę antycznego chóru romantyczny poeta-podróżny jest zadziwiająco podobny do podróżnego z *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Kreuje podobne obrazy Grecji, niejasne znaczeniowo, jednak pełne smutku i melancholii, tworzone niejako już z romantycznego dystansu. Czuje się on jak wieczny uczestnik ciągłej pieśni chóru („jak gdybym ja był jeden głos dawniej chóralny") i przychodzi – powraca do Grecji i świata jej kultury – by kontynuować, ożywić, wskrzesić p r a w d z i w ą, żywą pieśń. Pieśń chóru wydobytą gdzieś z najdawniejszych obszarów archetypicznych, trwającą tam, gdzie zaciera się granica między obrzędem i teatrem, jednostką i zbiorowością, mitem i poezją. I to jego pieśń „odzwania" dawną i wciąż odnawianą pieśń chóralną. Jest to jednocześnie pieśń kreowana jako echo odbijające „ton dalekiego płaczu i śpiewania". Pieśń jako łącznik między obiema kulturami. Mówi Chorus:

Nie wiem... ale w tych miejscach był wdzięk niewidzialny,
Który na ustach moich ciągłą pieśń zaczynał,
Jak gdybym ja był jeden głos dawniej choralny,
Który o wielu dźwiękach już pozapominał
I z wielą się głosami bratnimi rozłączył,
A teraz jak samotny przyszedł, aby skończył... –[50]

W *Agezylauszu*:

pieśń poetów wszystko – dokoła odzwania
Jako ton dalekiego płaczu i śpiewania...[51]

W dramacie Słowackiego chór prowadzi wieczną pieśń, którą najlepiej słyszy poeta romantyczny, albo inaczej – którą słyszy już tylko poeta romantyczny. Pieśń dawnych mitów i głębokich doznań i namiętności, pozwalających człowiekowi zjednoczyć się z romantycznie rozumianym kosmosem.

W *Agezylauszu* więc chór to znak poruszenia świata, ożywienia i odnowienia jego wyższych sensów, zwłaszcza zaś ponownego u s ł y s z e n i a znaczeń dawnej kultury uosobionych we wznowionej przez poetę romantycznego pieśni.

W tych miejscach – mówi o Grecji spotkanej w czasie podróży poeta romantyczny, a jednocześnie wieczny chór – był „wdzięk niewidzialny", który inspirował go do ciągłego z a c z y n a n i a pieśni: jak gdyby to on, poeta był kiedyś jednym głosem, dawniej chóralnym, „który o wielu dźwiękach już pozapominał", a teraz powrócił

[50] J. Słowacki, *Agezylausz*…, s. 102.
[51] Ibidem, s. 88.

w romantycznej pieśni. Te „muzyki chóralne" „biją – w tragedii Słowackiego – „życia wielki takt"[52], z ducha pieśni rodzi się ta tragedia… Poeta romantyczny ożywia dawno zapomniane i nie słyszane głosy antycznego chóru, jego pieśń rozumianą na sposób bardzo romantyczny…

W Norwidowskim *Tyrteju* jest inaczej – tu chór jest podstawą stabilności świata poetyckiego i aksjologicznego porządku realności, nigdy nie przestaje „r o z m a w i a ć z prawdy rytmem". Chór ateński w *Tyrteju* nieustannie bowiem rozmawia z prawdy rytmem:

> W c z ł o w i e k a życiu są chwile próżne – chwile czcze. Ale w żywocie p r a w d y chwil takowych nie ma, jedno jest ciąg. Dlatego Chór– ateński wciąż się wiedzie, jako nieustannie czujny Areopag
> Kto nie rozmawiał z nim? kto z nim nie rozmawiał... Ale on sam rozmawia ustawnie z prawdy rytmem.
> Zachwycił się on raz o pierworządny t o n harmonii, który przewodniczy światom, i najnieprzerwaniej kołuje odtąd jak planeta.
> Czy widziałeś, ażeby się kiedykolwiek uniósł albo zaśmiał... albo żeby przesyt i znudzenie znalazły się na równej drodze jego? Zaiste, takowego męża nigdy nie było... a wszelako: a t e ń s k i – c h ó r takim jest[53].

Jest to chór ateński, który nieustannie, wciąż w dziejach, ale i jakby w wiecznym „teraz" poszukiwania prawdy przez dzieje, rozmawia z „prawdy rytmem", ale i k a ż d y rozmawia z tym chórem. Chór ateński staje się w dramacie Norwida konstrukcją funkcjonującą w dziejach, czy raczej w ciągłym w dziejach szukaniu prawdy, jako „nieustannie czujny Areopag", jako świadek prawdy, jako wciąż aktualny punkt odniesienia dla ludzkiego poszukiwania prawdy. Chór ten istnieje w opozycji do romantycznej wizji „ja" jako najważniejszego punktu odniesienia dla romantycznego poszukiwania prawdy. Nie podlega on subiektywnym emocjom, nie zna gniewu, ironii, dystansu, przesytu i znudzenia, nie zna „czczych", „próżnych" chwil tak znamiennych dla życia pojedynczego człowieka. „W żywocie prawdy" nie ma takich pustych, nieważnych chwil, jest ciągłość, której znakiem jest właśnie ateński, nieprzerwanie toczący swój dialog (!) chór ateński. Natomiast słowo „Spartan" jest w dramacie Norwida „przestankiem mowy człowieczej", przerwą, pustką, zatrzymaniem tej wiecznej, prowadzonej przez chór ateński rozmowy prawdy.

W dramacie Słowackiego poezja-pieśń – dawna i paradoksalnie wciąż trwająca pieśń chóralna – pozwala poecie romantycznemu wejść w obszar mitu, umożliwia dostęp do wielkich mitów ludzkości, które żyją i wciąż trwają jak wielkie archetypy, głębokie pokłady istnienia jednostkowego i zbiorowego. Ten głęboki obszar kultury – symbolizowany tu przez kulturę antycznej Grecji, jej mity i symbole – uruchamiany jest przez indywidualne doświadczenie, przez żywą treść egzystencji, przez cierpienia i bolesne progi egzystencji. Tak jakby bez takiego głębokiego, na sposób romantyczny przeżywania egzystencji i jej stanów granicznych nie byłby możliwy dostęp do kultury antycznej.

---

[52] Zob. ibidem, s. 96.

[53] C. Norwid, *Tyrtej*…, s. 471.

W *Tyrteju* chór to obszar dialogu – dialogu z prawdą, przestrzeń rozmowy i refleksji. Dramat ten ma jednak strukturę „teatru w teatrze": antyczna tragedia o *Tyrteju* jest spektaklem wewnętrznym, to przedstawienie pokazywane w teatrze XIX wieku, współczesność więc Norwidowska stanowi ramę dla przedstawienia antycznego. Taką dwoistą strukturę tworzą dwa dramaty: *Tyrtej* i *Za kulisami*.

W *Agezylauszu* współczesność jest włączona w wieczne życie mitów ludzkości, ma bezpośredni dostęp do obszaru mitów. W dyptyku Norwidowskim, czyli *Tyrteju* czytanym razem z *Za kulisami*, współczesność jest oddalona zarówno od prawdy i żywej treści mitów, jak od przeszłości antycznej, jest to znak jej degradacji. Prawda chóru antycznego – z perspektywy świata *Za kulisami*, jego rozmowa z prawdą – jest tylko „teatrem w teatrze"[54], martwym spektaklem, nie przyjętym przez widzów współczesnych, nie zrozumianym, a prawda mitu i prawda świata tragedii antycznej jest całkowicie odrzucona.

6. Rozpad formy tragedii?

Takie, dominujące, znaczenie chóru, ale i inne elementy obu dramatów wskazują na tragedię jako na szczególny punkt odniesienia zarówno *Agezylausza,* jak i dyptyku Norwidowskiego. W obu dramatach najważniejszą, modelową strukturą dramatu jest tragedia i to tragedia antyczna. I właśnie rozpad tej formy literackiej, ale też degradacja tragizmu i innych kategorii wyznaczających horyzont kultury antycznej, niedostępny już i nieosiągalny dla bohaterów *Za kulisami*, staje się najważniejszym problemem dramatu Norwida.

W *Agezylauszu* obserwujemy niejako *in statu nascendi* jak tragedia przemienia się w misterium, jak staje się misterium męki Chrystusowej. Główny bohater dramatu, król Agis, ponosi ofiarę, która jest i ofiarą spartańską, dla narodu, i ofiarą Chrystusową, mającą wymiar Chrystusowy, ewangeliczny. W szczególnym świecie poetyckim *Agezylausza* następuje utożsamienie obu ofiar i obu heroizmów. Przy czym bardzo ważny dla mistycznych idei Słowackiego jest fakt, że ponoszący ofiarę król Agis jest naznaczony słowiańskością.

W *Tyrteju* czytanym razem z *Za kulisami* tragedia przechodzi w dramat ironii dziejów i teatr marionetek. Można dostrzec ironię w wysłaniu przez bogów Tyrteja Spartanom i jest ironia w bezdziejowości świata *Za kulisami.*

W *Agezylauszu* kreuje autor organiczną łączność między światem mitów i historii antycznej Agisa a świata poety romantycznego. Widzimy przenikanie się tych światów i ich jedność. Natomiast Norwid w swoim dyptyku ukazuje degradację współczesności dokonującą się przez całkowite zerwanie rozmowy ze światem kultury antycznej, więc z obszarem prawdy. Kompletne zerwanie ze światem, którego symbolem jest chór antyczny.

[54] Na temat motywu „teatru w teatrze" w *Tyrteju* zob. analizy I. Sławińskiej i T. Makowieckiego w przywoływanym już artykule *Za kulisami »Tyrteja«*.

W części antycznej dyptyku, w *Tyrteju*, są pytania o dzieje, o ich sens, o tragizm losu zbiorowego i indywidualnego, jest wreszcie rozpoznanie miłości jako źródła ocalenia i siły. Ale świat całości dylogii dramatycznej Norwida, świat *Za kulisami* pozostaje całkowicie zamknięty na te pytania, Nie ma żadnego kontaktu między akcją wewnętrzną i zewnętrzną tego dramatu, są tylko dwa odrębne światy „teatru w teatrze". Współczesność jest tu poza dziejami i poza wszelkimi nowymi sensownymi strukturami literacko-teatralnymi, czyli takimi kategoriami estetycznymi i światopoglądowymi, jakie można wywieść z antyku, więc ze źródeł cywilizacji, do której podróżuje Omegitt, jeden z bohaterów dramatu, i wszyscy Norwidowscy podróżnicy. Tragedia nie przemieni się tu w misterium, może jedynie stać się teatrem marionetek i elementem balu maskowego.

Omegitt – zarówno jako autor wewnętrznego dramatu o Tyrteju, jak i podróżny – ponosi klęskę. Nie mogąc ustanowić łączności między przestrzeniami teatru wewnętrznego i zewnętrznego, odsłania bezdziejowość swojego, współczesnego czasu, a może też w jakimś sensie kolejny „przestanek" – przerwę, pustkę – w dziejach:

> Czyli na to obiegłem okrągłość globu i radowałem się uczuciem c z ł o w i e k a – m ę ż a, który zupełnie obejma kibić ziemi…

I dalej mówi Omegitt:

> Azali na próżno patrzyłem w gwiazdy, których nie widzieliście nigdy, i rachowałem wieczory wtenczas właśnie, kiedy roz-budzaliście się ze snu?...
> […]
> Azali owego nie ma istnienia… istnienia, które wszędy się rozlegając, nie opuszcza pewnego osobnego miejsca i powiada jednostce śmiertelnej: »J e s t e ś « – – i powiada, że jesteś, albowiem ogarnąłeś zarazem w s z ę d y i t u ?!...
> […]
> Męża czy tu już nie ma, ani niewiasty żadnej, tylko jest wypadkowy – obyczaj i techniczna równowaga zmysłów?... Jeszcze chwila – – a rozpoczną niektóre gwiazdy znikać. Jeszcze niewiele chwil – – a bladawe łuny zaranku przenikać poczną grubą ciemność – któraż jest godzina i dzień, i rok, i miesiąc, i wiek, i Epoka która?… i gdzie?[55]

Dwa powyższe polskie dramaty, Słowackiego i Norwida, ukazujące dwie różne realizacje tematu Sparty, są też świadectwami dwóch różnych sposobów ożywiania dziedzictwa antycznego dla rozpoznania problemów współczesności i mówienia o współczesności. Słowacki mieści się całkowicie w romantycznym – polskim – modelu dziedziczenia tradycji antycznej, Norwid wykracza poza ten romantyczny wzór – w kierunku bardziej uniwersalnej, ponadnarodowej refleksji nad kulturą europejską, jej systemem wartości, określonym przez dwojakie dziedzictwa: antyku pogańskiego i chrześcijaństwa. Oba utwory pokazują tradycję antyczną jako żywe dziedzictwo kultury europejskiej i jej aksjologiczny oraz estetyczny punkt odniesienia.

[55] Ibidem, s. 525–526.

IV. Między heroizmem a niebytem historycznym i przerwą w dziejach

Norwidowskie myślenie o Grecji dawnej i nowej, o Sparcie i o nowożytnym greckim heroizmie łączy się z głęboką refleksją nad współczesnym kształtem Europy i jej – sięgającej antyku pogańskiego i chrześcijańskiego – tradycji. Norwidowska dylogia *Tyrtej* czytana być powinna w kontekście dwóch innych tekstów poety, które dotykają sprawy niepodległości Grecji nowożytnej, pokazują jak filhellenizm związany jest z hellenizmem i jak nabiera w myśli Norwida wymiaru głębokiego namysłu nad ciągłością kultury europejskiej i jej systemem wartości. Te dwa teksty, stanowiące wyrazisty kontekst dla *Tyrteja*, to utwory najpełniej w pismach Norwida wyrażające filhelleńskie sympatie poety, ale też zastanowienie nad wolnością i niewolą w życiu społeczeństw, nad „spartańskim" (w sensie dosłownym i metaforycznym) heroizmem i nad degradacją, którą niesie przerwanie ciągłości bytu społecznego i kulturalnego narodu. Dwa wspomniane tu filhelleńskie utwory, stanowiące swoistą „ramę" lekturową i interpretacyjną dla „spartańskiego" dramatu Norwida, to *Epimenides* (1854) oraz mowa wygłoszona w rocznicę powstania styczniowego w roku 1875[56]. Przy czym drugi z tych tekstów buduje wyrazistą paralelę między losami narodów: greckiego i polskiego, wyznaczaną przez podobny rytm heroicznych czynów oraz destrukcji wyrastającej z niewoli, również duchowej, która powoduje „niebyt historyczny" narodu, przerwę w jego dziejach.

> Europa względem sprawy greckiej, zaiste, zaiste, podobna była do tych wielkich artystów w kwiecie geniuszu, którym wydarza się dokonywać arcydzieła nieśmiertelne, przy braku dostatecznej wiedzy tego, co czynią… Ona jedna (ze wszystkich świata części) ma ten piękny, ten wielki i niebezpieczny dar wewnętrzny i tę godną p o z n a n i a i u z n a n i a potrzebę serca.
> Grecy ze swej strony odpowiedzieli najpełniej tak przewidzianemu i upostaciowanemu naprzód obrazowi, który zamierzyła sobie Europa. Atletyczny heroizm ich i przywódców ruchu tego wyrównał lub przeszedł gesta starożytne. Śmierć Botzarisa, upadek Missolunghi, rzeź w Chio i łuny pożarów Kanarisa[57].

Mowa wygłoszona przez Norwida w jedenastą rocznicę wybuchu powstania styczniowego posiada bardzo misterną i skomplikowaną konstrukcję i paraboliczny wymiar, łączący komentarz do współczesnych faktów historycznych (powstanie greckie, powstanie styczniowe) z próbą rozpoznania ogólniejszych praw i prawidłowości dziejowych. Znamienne jest, że w tym tekście po raz kolejny w romantyzmie polskim pojawia się ulubiona postać filhellenów, Marko Botzaris Na marginesie dodajmy, że wiedza o nim jest tu zapośredniczona przez pieśń nowogrecką, którą tłumacząc Norwid wyzyskuje parabolicznie dla przedstawienia Botzarisa i jako bohatera walki („Grecy ze swej strony odpowiedzieli najzupełniej tak przewidzianemu i upostaciowanemu naprzód obrazowi, który zamierzyła sobie Europa. Atletyczny heroizm ich i przywódców ruchu tego wyrównał lub przeszedł gesta starożytne. Śmierć Botzarisa, upadek Missolunghi, rzeź

[56] C. Norwid, *W rocznicę powstania styczniowego* [*Mowa wygłoszona 22 stycznia 1875 R. w Czytelni Polskiej w Paryżu*], [w:] idem, *Pisma wszystkie*, wstęp i oprac. J. Gomulicki, t. 7: *Proza*, Warszawa 1973.

[57] C. Norwid, *W rocznicę powstania styczniowego*…, s. 99–100.

w Chio i łuny pożarów Kanarisa", s. 100), i jako nauczyciel narodu, zalecający „odważną przytomność, z całkowitego prawdy historycznej c z y t a n i a pochodzącą".

Również w *Epimenidesie* (1854), poemacie noszącym podtytuł „przypowieść", sprawa grecka wyzyskana jest przez Norwida do zbudowania szerszej refleksji nad dziejami, a filhellenizm ukazany w napięciu pomiędzy ideałem a skomplikowaną realnością zarówno społeczeństw Europy Zachodniej, jak i wyzwalającej się Grecji.

Część I poematu wprowadza czytelnika „w czas filhellenów", cofa do okresu, w którym Europa towarzyszyła Grekom walczącym o niepodległość. Norwid jednak wykracza tu poza dosłowność polityczną i historyczną, szukając prawdy i ciągłości dziejów oraz religijnego i duchowego wymiaru wszelkich działań człowieka w historii. To, co dosłowne, nabiera wymiaru symbolicznego. Poeta uruchamia w tym tekście motywy i konwencje filhellenizmu literackiego, wprowadzając je w szczególną strukturę gatunkową, o tożsamości trudnej do ustalenia, szczególnej, choć zawierającej elementy poematu romantycznego, przypowieści, poematu dygresyjnego…

Poemat łączy różne tonacje i rejestry: od wzniosłości przekazu ewangelicznego do imitacji gazetowej publicystyki, a typowe elementy filhellenizmu literackiego, jak na przykład nawiązania do walk niepodległościowych, przywołania postaci i czynów Byrona, motyw podróży greckiej, a także wyprawy archeologicznej do Grecji, nabierają niepowtarzalnego wyrazu i głębokiego, historiozoficznego sensu. Także w tym utworze pojawiają się aluzje do kręgu Sparty: Lacedemończycy przechowujący ciało Epimenidesa, postać Leonidasa i Majnoci – w jakże zdegradowanej postaci – jako „zbrojni w rydle" pomocnicy archeologów.

Otwarta struktura poematu sprawia, że niesie on w sobie tajemnicę i nie daje jednoznacznych rozpoznań i stwierdzeń, ale uruchamia niespodziewane, nowe znaczenia „światów" przywołanych. Poeta zderza ze sobą (spotyka?) postać Epimenidesa z VI wieku p.n.e., postać Byrona-filhellena, uczestników dziewiętnastowiecznej ekspedycji archeologicznej w Grecji, Majnotów oraz narratora-poetę, który jest także w różnych znaczeniach podróżnym. Powierzchowność gazetowego filhellenizmu („filowrzask") oraz pozorność archeologiczno-antykwarycznego, scjentystycznego poznania Grecji zderzona jest tu z czynnym, poszukującym nowej postaci epopei i szanującym człowieka, ofiarnym Byronowskim działaniem w historii. A także z postacią narratora-poety, którego bezinteresowność i otwarte serce pozwala dostrzec prawdziwe oblicze Grecji. Nie tylko odrodzonej, ale zmartwychwstałej. Tylko Byron, w chłopie greckim dostrzegający bohatera, i narrator-poeta potrafią usłyszeć prawdziwy głos Grecji, dostrzec jej zarazem heroiczne, jak i ewangeliczne oblicze. Potrafią kontaktować się z prawdziwą Grecją. Tradycja grecka zostaje tu poddana chrystianizacji, Epimenides antycypuje przyjście Chrystusa. Dzieje Grecji ukazane są w rytmie zapadania się w ahistoryczny bezczas i podnoszenia przez ofiarę i heroizm, ale przede wszystkim przeczucie ewangelicznej prawdy o człowieku, o znaczeniu osoby ludzkiej.

Romantic Spartans and Maniots. The Philhellenism of the Great Polish Romantics. A Reconnaissance

The author highlights the differences between different variants of Philhellenism in the literary output of the most outstanding Polish Romantics: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński and Cyprian Norwid, and outlines her proposals for further research into this problem. Maria Kalinowska concentrates a part of the article upon the motif of Sparta in Słowacki's and Norwid's literary output. She also draws attention to the literary creations of the characters of Maniots, treated frequently by the Romantics as heirs of Sparta, and particularly continuators of the Spartans' valour and heroism. The author reveals a connection between Hellenism and Philhellenism and points out a dual aspect in the Romantic perception of Greece: the link between the vision of Greece's ancient past and references to modern Greece fighting for independence.

The motif of travelling through Greece is an important element of the perception of Greece in all the discussed literary works of the great Polish Romantics. Travelling was seen as a way to learn about both past and present Greece.

In Słowacki's literary output his reflection upon ancient and modern Greece merges with the situation of the Polish nation in captivity and its struggle for independence. In his drama on King Agis, the Spartan ideal is transformed into the Christian ideal of heroic existence. In Norwid's works (drama *Tyrteus*, poem *Epimenides*) the vision of old and new Greece is more of a universal reflection upon the shape and values of European culture. Norwid appears to be closer to the values symbolised by ancient Athenian culture, such as democracy and respect for the individual than the Spartan values, and his ancient protagonist Epimenides brings to mind evangelic characters. The reflections of Norwid upon the significance of the Greek struggle for independence also reveal the perception of the Philhellenic movement as a crusade, and the heroes of the Greek Uprising (Marko Botzaris) as individuals breaking away from the stereotypes of Spartan values towards the Athenian ideal.

Ρομαντικοί Σπαρτιάτες και Μανιάτες. Στο πλαίσιο του φιλελληνισμού των μεγάλων Πολωνών ρομαντικών. Αναγνώριση

Η συγγραφέας υπογραμμίζει τις διαφορές μεταξύ των διάφορων εκδοχών του φιλελληνισμού στο έργο των μεγάλων Πολωνών ρομαντικών: του Adam Mickiewicz, του Juliusz Słowacki, του Zygmunt Krasiński και του Cyprian Norwid, και παρουσιάζει προτάσεις πιο ανεπτυγμένης έρευνας αυτής της υπόθεσης. Στο δεύτερο μέρος του άρθρου η Maria Kalinowska συγκεντρώνεται στο μοτίβο της Σπάρτης στα έργα του Słowacki και του Norwid. Στρέφει την προσοχή του αναγνώστη στη λειτουργία των λογοτεχνικών ηρώων – των Μανιατών, συχνά αναφερομένων από τους ρομαντικούς ως κληρονόμων της Σπάρτης, ιδιαίτερα ως πιο σύγχρονων εκπροσώπων της αντρείας και του ηρωισμού των Σπαρτιατών. Η συγγραφέας αποδεικνύει τη σχέση του ρομαντικού ελληνισμού και του φιλελληνισμού και δίνει έμφαση στη διπλή σημασία της ρομαντικής εικόνας της Ελλάδας: τον συνδυασμό του οράματος του αρχαίου παρελθόντος της Ελλάδας με αναφορές στη νέα Ελλάδα, που μαχόταν τότε για την ανεξαρτησία της. Ένα σημαντικό μέρος της εικόνας της Ελλάδας σε όλα τα αναφερθέντα έργα των «μεγάλων» Πολωνών ρομαντικών είναι το μοτίβο του ελληνικού ταξιδιού ως τρόπου εκμάθησης του παρελθόντος και του παρόντος της Ελλάδας.

Στα έργα του Słowacki η σκέψη για το παρελθόν και το παρόν της Ελλάδας σχετίζεται με την κατάσταση του πολωνικού έθνους, σκλαβωμένου και μαχόμενου για την ανεξαρτησία του. Ταυτό-

χρονα το σπαρτιακό ιδανικό μεταμορφώνεται στον «Agezylausz» [Αγησίλαος], δράμα του για τον βασιλιά Άγη, στο χριστιανικό ιδανικό της ηρωικής ύπαρξης. Στα έργα του Norwid (το δράμα «Tyrteusz» [Τυρταίος] και το ποίημα «Epimenides» [Επιμενίδης]) η εικόνα της παλιάς και της νέας Ελλάδας χαρακτηρίζεται από μια πιο καθολική αναζήτηση της μορφής και των αξιών του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Ο Norwid βρίσκεται πιο κοντά όχι στα σπαρτιακά αλλά στα ιδανικά που συμβολίζονται από τον αρχαίο αθηναϊκό πολιτισμό (δημοκρατία, σεβασμός της ατομικότητας του ατόμου). Εδώ μάλιστα ο αρχαίος ήρωας – ο Επιμενίδης – μοιάζει με τους ήρωες των Ευαγγελιών. Στις σκέψεις του Norwid για τη σημασία του ελληνικού απελευθερωτικού αγώνα βρίσκουμε επίσης την εικόνα του φιλελληνικού κινήματος ως σταυροφορίας, και των Ελλήνων ηρώων της επανάστασης (Μάρκος Μπότσαρης) που υπερβαίνουν πια τα στερεότυπα του να είναι κανείς Σπαρτιάτης, προσεγγίζοντας στο αθηναϊκό ιδανικό.

MONIKA MIKUŁA

Grecki i polski *Korsarz. Lambro* Juliusza Słowackiego i *Lambros* Dionizjosa Solomosa

W trzecim tomie *Poezji* wydanym w maju 1833 roku umieścił Słowacki powieść poetycką *Lambro*. *Powstańca grecki*, o której bohaterze we *Wstępie* do tego tomu pisał m.in.:

> [...] Lambro jest to człowiek będący obrazem naszego wieku, bezskutecznych jego usiłowań, jest to wcielone szyderstwo losu, a życie jego jest podobne do życia wielu teraz mrących ludzi, o których przyjaciele piszą, czym być mogli, o których nieznajomi mówią, że nie byli niczym.
> Lambro stanął niegdyś na czele Greków, namówionych przez Katarzynę do powstania, i zdradzonych przez północną Carową, po wielu bezskutecznych usiłowaniach morskim został korsarzem[1].

Akcja powieści, jak zapowiada autor, rozgrywa się pośród Greków walczących o wyzwolenie ojczyzny spod tureckiego panowania. Kreując głównego bohatera, Lambra, nawiązuje Słowacki do postaci historycznej, Lambrosa Katsonisa (1752–1804), który urodził się w Liwadii w Beocji. W czasie wojny rosyjsko-tureckiej (1768–1774) jako marynarz floty carskiej dosłużył się stopnia podoficera. Podczas kolejnego konfliktu zbrojnego między Rosją a Turcją (1787–1792) został dowódcą okrętu, a jego zadaniem było patrolowanie Morza Czarnego. Uzyskał również zgodę na organizowanie wśród Greków walki narodowowyzwoleńczej. Z funduszy, które otrzymał od rodaków, zakupił i uzbroił korwetę, którą na cześć carycy Katarzyny II nazwał „Ateną Północy". Po kilku bitwach powiększył swoją flotę o dziesięć – piętnaście okrętów. Największe zwycięstwo odniósł w maju 1790 roku w bitwie koło wyspy Andros, gdzie rozgromił jednostki tureckie i wspierające je okręty algierskie. W końcu, otoczony, musiał wysadzić w powietrze „Atenę Północy" i uciekać. Stracił 565 ludzi, podczas gdy wrogowie około 3000. Po zawarciu przez carycę Katarzynę II pokoju z Turcją kontynuował walkę pod własną banderą, nawołując naród do powstania. Dołączyli do niego klefci z Rumeli i Morei oraz liczni Manioci. Zajął port Porto-Kajo, gdzie ostatecznie został pokonany. Po tej klęsce rozpuścił swoich ludzi, sam uciekł na Kyterę, potem na Itakę, w końcu udał

[1] J. Słowacki, *Wstęp do III tomu Poezyj*, [w:] *Dzieła wszystkie*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1959, t. 2, s. 155. Wszystkie cytaty z *Lambra* pochodzą z tego wydania.

się do Rosji. Resztę życia spędził na Krymie, gdzie dopiero car Paweł I przywrócił go do łask.

Byt literacki postaci Lambra zapoczątkował Byron w *Narzeczonej z Abydos* (*The Bride of Abydos*), gdzie Selim, wyjawiając Zulejce prawdę o sobie, przyznaje, że jest korsarzem i przywódcą rozbójników. A wśród nich, jak mówi, „wielu myśli o wyższych celach. Są tam ostatni patrioci Lambra, którzy liczyli na to, że odzyskają wolność”[2]. Do tych wierszy dodał Byron komentarz: „Lambro Canzoni, sławny z walk o niepodległość swojego kraju, które toczył w latach 1789–1790. Opuszczony przez Rosjan, został korsarzem i Archipelag był świadkiem jego działań. Mówią, że wciąż jeszcze żyje w Petersburgu. On i Ryga są dwoma najsławniejszymi powstańcami greckimi”[3]. Ostatnie zdanie mogło skłonić Słowackiego do tego, by obok Lambra (to on po przegranej wojnie zostaje przywódcą korsarzy, jednak waha się, czy poderwać naród do kolejnego zrywu) wprowadzić drugiego bohatera – Rygę[4], który próbuje wywołać nowe powstanie w kraju i ginie heroiczną śmiercią. Kolejną inspiracją dla Słowackiego mógł stać się Lambro z *Don Juana* Byrona, również korsarz, który po klęsce ojczyzny żyje chęcią zemsty, ogarnięty nienawiścią do świata, ze wszystkimi tocząc wojnę[5]. Oczywiście na poemacie Słowackiego odcisnęły ślad także inne powieści poetyckie Byrona, zwłaszcza *Korsarz*, którego bohater, dowódca piratów, to „dziwny człowiek dumy i milczenia”[6], tajemniczy, pełen urazy do świata, wewnętrznie wypalony, żywiący tylko jedno prawdziwe uczucie – miłość do ukochanej Medory.

Tworząc *Lambra*, z jednej strony realizował Słowacki młodzieńcze marzenia, o których wspomina w *Pamiętniku*[7], z drugiej zaś wpisywał się w nurt filhellenizmu, powszechny w owym czasie w Europie, dla której zryw niepodległościowy w Grecji stał

[2] „And some to higher thoughts aspire / The last of Lambros' patriots there / Anticipated freedom share” (Byron, *The Bride of Abydos*, [w:] *The Works of Lord Byron*, Hertfordshire 1994, s. 266; tłum. M.M.).

[3] „Lambro Canzoni, a Greek, famous of his efforts in 1789–90 for independence of his country. Abondoned by the Russians, he became a pirate, and the Archipelago was the scene of his enterprises. He is said to be still alived at Petersburg. He and Riga are the most celebrated of the Greek revolutionists” (cyt. [za:] J. Kleiner, *Objaśnienia wydawcy*, [w:] J. Słowacki, *Dzieła*, pod red. J. Kleinera, Lwów 1926, t. 2, s. 10, tłum. M.M.).

[4] Rigas Welestinlis Fereos (1757–1798) dążył do wyzwolenia Grecji, założył (w Bukareszcie, w 1791 roku) Towarzystwo, które miało przygotować narody bałkańskie do powstania przeciw Turkom. Od 1796 roku działał w Wiedniu. Autor hymnu bojowego *Turios*. Dla przyszłej wolnej Grecji opracował *Σύνταγμα* (Konstytucję) oraz *Τά Δίκαια του Ανθρώπου* (Prawa Człowieka). Schwytany przez władze austriackie i przekazany w ręce Turków, został stracony w Belgradzie w czerwcu 1798 roku. Słowacki we *Wstępie* do trzeciego tomu *Poezyj* pisał: „Ryga, drugi bohater powieści, autor sławnego hymnu powstańców, wydany przez Austrię w ręce Turków, niesławną śmierć znalazł, powieszony na maszcie fregaty” (J. Słowacki, *Dzieła*…, t. 2, s. 155–156).

[5] „'T is true he had no ardent love for peace – / Alas! his country show'd no path to praise: / Hate to the world and war with every nation / He waged, in vengeance of her degradation” (cyt. [za:] Byron, *Don Juan*, [w:] *The Works of Lord Byron*…, s. 679). Lambro jest ojcem pięknej Hajdei, zakochanej w Don Juanie; przeciwny tej miłości, brutalnie rozdziela kochanków, raniąc stawiającego opór młodzieńca; zrozpaczona Hajdeja umiera, a wraz z nią – „bezgrzeszne dziecię grzechu, co obrazem miało być ojca”.

[6] Byron, *Korsarz*, [w:] *Byron. Wybór dzieł,* pod red. J. Żuławskiego, t.1, Warszawa 1986, s. 206.

[7] „Pamiętam, jak siedząc raz w ciemnym pokoju na kanapie i słysząc czytającą w przyległym pokoju stryjowi Ludwisię (czytała życie Drydena), marzyłem o tragediach, jakie w przyszłości pisać będę... marzyłem o różnych bohatyrach, wziętych z nowogreckiego powstania...” (J. Słowacki, *Dzieła*…, t. 11, s. 158).

się najwyższym symbolem walki o wolność. Poeta, od najmłodszych lat interesujący się kulturą i historią Grecji antycznej, nie był obojętny również na losy Greków współczesnych, uważanych powszechnie za synów „ojczyzny, której każda dolina, każdy wierzch skały, był kolebką swobód lub sławy mogiłą”[8]. Wybuch greckiego powstania w 1821 roku wzbudził duże zainteresowanie i poparcie w całej Europie, a cóż dopiero wśród uciśnionych pod zaborami Polaków. Jak twierdzi Wanda Amarantidou, Słowacki mógł czerpać informacje o wydarzeniach powstańczych z prasy wileńskiej – „Dziennika Wileńskiego”, „Tygodnika Wileńskiego” oraz „Dziejów Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej”, wydawanych w latach 1820–1824, warszawskiej – „Pamiętnika Narodowego *Astrea*” czy „Gazety Polskiej” oraz czasopism francuskich, a także różnych broszur (Płk. P. Voutier-Lesure, *Pamiętniki o teraźnieyszej woynie greckiej*, 1823; W. Krug, *Odrodzenie się Grecji*. *Program na Święta Zmartwychwstania*, 1822; *O pieśniach gminnych tegoczesnych Greków. Rzecz zebrana z dzieła Fauriela »Bibliotheque Universelle«*)[9].

Poza tym do wydarzeń powstańczych w Grecji nawiązywali w swojej twórczości inni poeci. Seweryn Goszczyński (1801–1876), który w 1835 roku w anonimowej rozprawie okazał się surowym recenzentem *Lambra*[10], w 1824 planował wziąć czynny udział w powstaniu greckim. Jednak z braku pieniędzy dotarł tylko do Humania, a o swoich niezrealizowanych planach pozostawił wspomnienie w wierszu *Noc w Zofiówce*: „Niestety wszystko marzeniem było / i wszystko się przemarzyło”[11]. Józef Dunin Borkowski (1809–1843), filhellen, znawca języka nowogreckiego, entuzjastyczny kolekcjoner gminnych pieśni greckich, które przekładał na język polski (*Cavelena, Andrikos*) oraz naśladował w swoich własnych wierszach, a nawet tworzył pieśni w języku nowogreckim, przybliżał polskiemu czytelnikowi bohaterskie losy powstańców greckich – Suliotów i kleftów. Wyobraźnię Słowackiego pobudzała oczywiście lektura dzieł samego Byrona, który stał się piewcą Grecji i ambasadorem sprawy greckiej, a pierwsze polskie przekłady jego utworów pojawiły się już w latach dwudziestyc[12]. Wielbicielem Byrona był przecież najbliższy przyjaciel Słowackiego, Ludwik Spitznagel, który czytywał utwory angielskiego poety w oryginale i na wieść o wybuchu powstania również chciał przyłączyć się do walczących Greków. Ślady greckich lektur Słowackiego z czasów młodości odnaleźć można także w Pieśni IV *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*:

> I czytam marząc, jako Ipsyllanty
> Zwyciężał – ginął... i dał Grecji brata […]
> (w. 229–230)

[8] G. Byron, *Giaur*, [w:] *Byron. Wybór Dzieł...*, t. 1, s. 156.

[9] W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna*, Łódź 2006, s. 75–80.

[10] „O Juliuszu Słowackim wspomnieliśmy pod oddziałem słowiańsko-polskiej poezji. [...] wszakże razem ostrzegliśmy, że go nie uważamy za oryginalnego i narodowego pisarza. [...] Nad dziełami obcej osnowy, jak *Lambro*, nie nasza rzecz zapuszczać się w uwagi...” (*Sądy współczesnych o twórczości Słowackiego (1826–1862)*, zebr. i oprac. B. Zakrzewski, K. Pecold, A. Ciemnoczołowski, Wrocław 1963, s. 52).

[11] Por. W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki*…, s. 79.

[12] Na przykład: 1818 – *Narzeczona z Abydos*, przeł. Władysław Ostrowski; 1820 – *Korsarz*, *Oblężenie Koryntu*, przeł. Bruno Kiciński; 1822 – *Giaur*, przeł. Ignacy Szydłowski (por. *Byron*. *Wybór dzieł...*, t. 1, Warszawa 1986, s. 12–13).

I marząc o krwi z uczuciem tygrysa,
Stężałem członki krew czując na licu...
Słyszycie tętent?... to koń Botzarisa
W obóz turecki leci po księżycu;
A nim się straże obudzone zwarły,
Botzaris w baszy nam iot wpadł – umarły…
(w. 303–306)

[…]
A ów Kanarys zda się jak centaury –
Na pół człowiekiem, a na pół brulotem.
Ten człowiek śmiały i pan dwóch żywiołów,
Którymi niszczy – czy ma twarz aniołów?
(w. 321–324)

Sułtan go widzi... lecz zniszczyć niezdolny!
Nie zgasi nawet płomyka w stambułce
Wodza greckiego.
(w. 331–333)

Lektura ta nie tylko rozbudzała wyobraźnię młodego człowieka, czytającego o losach walecznych Greków, ale także rozpalała pragnienie walki o niepodległość własnej ojczyzny:

I znowu książkę rozłożyłem białą,
I zimne karty zacząłem całować
Wołając: „Greki, niechaj ginę z chwałą!
Wy mnie nauczcie, jak wrogów mordować,
Jak rzucić drogę marzeń księżycową
Z umarłych sercem i z twarzą surową..."
(w. 295–300)

Zdaniem Jana Zielińskiego, mogła to być książka Edwarda Blaquièresa pt. *Histoire de la révolution actuelle de la Grèce* wydana w Paryżu w roku 1825, w której „Blaquières daje czytelnikowi wrażenie niemal bezpośredniego uczestnictwa w opisywanych wydarzeniach"[13].

W *Lambrze* Słowacki splótł ze sobą różne momenty z dziejów greckich walk niepodległościowych – powstanie z lat 1787–1792, do którego wywołania namówiła Greków caryca Katarzyna II, po czym ich zdradziła, zawierając pokój z Turcją („Niegdyś nam północ miecz podała w dłonie, / A potem chytra bezsilnych odbiegła" – Pieśń I, w. 148–149), śmierć Rygi w roku 1798 („I właśnie słońce wstawało na wschodzie, / I promień z rannej otrząśniony rosy / Pozłocił Rygi twarz martwą i bladą / I na ramiona spływające włosy" – Pieśń I, w. 517–520), opór Ipsar i rzeź – w roku 1824 – mieszkańców tej wyspy, porównywanej przez poetę do „córki głazowej Tantala". W inwokacji *Lambra* poeta nazywa korsarza Majnotą[14], a opowieść o jego przeszłości i śmierci

[13] J. Zieliński, *Szat Anioł. Powikłane życie Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2000, s. 44–48.

[14] Majnota (obecnie używa się formy „Maniota") – góral z Mani w środkowej części Morei (Peloponezu). Manioci uważali siebie za potomków starożytnych Spartan. W Morei rozpoczęły się walki powstańcze w 1821 roku. O Maniotach wspominał Byron w *Nocie Wstępnej* do *Giaura*.

Rygi wkłada w usta młodego Ipsarioty[15]. Obok Manioty i Ipsariotów pojawiają się w poemacie Słowackiego również klefci. Sam Lambro to kleft – co „znać z ubioru" – który „był kiedyś rycerzem"; Lambro wzywa swego pazia, by szedł w góry, „gdzie Klefty się kryją"[16].

Lambrowi przeciwstawia poeta Rygę, bohatera-męczennika. O czynach Rygi i jego śmierci opowiada młody Ispariota w pieśni, której początek przywodzi na pamięć pieśń poety-Greka z trzeciej pieśni *Don Juana*. Ryga – grecki bojownik – swoim hymnem poderwał rodaków do walki:

> Po długich latach z krainy wygnania
> Ujrzał, jak Grecy z wiatrem na wyścigi
> Nieśli po górach hasło zmartwychwstania;
> Pieśń grzmiała w dzwonach – była to pieśń Rygi[17].
> (Pieśń I, w. 175–178)

Schwytany przez Turków został skazany na śmierć przez powieszenie[18]: „na maszcie fregaty / Haniebną śmiercią młody Ryga skona" (Pieśń I, 185–185), na pełnym morzu, wobec wielu świadków:

---

[15] Ipsariota – mieszkaniec Ipsar, wyspy na Morzu Egejskim. Wyspa ta była siedzibą korsarzy oraz ośrodkiem oporu w czasie walk z Turkami. W 1824 roku Turcy dokonali rzezi Ipsariotów (zabito około dwudziestu tysięcy osób – mieszkańców i uciekinierów z innych terenów), co odbiło się głośnym echem w świecie i wzmogło ruch filhelleński w Europie. Ipsarioci wysadzili się wraz z zamkiem Tabia i z dwoma tysiącami oblegających ich przeciwników.

[16] Klefci – zbiegowie zbuntowani przeciwko Turkom, uznawani przez nich za bandytów (w języku greckim *κλέφτης* [*kleftis*] znaczyło 'złodziej'), często zwykli wieśniacy, przeważnie młodzi ludzie – „junacy" (*παλληκάρια*, *παλικάρια* [palikaria]). Żyli w górach niedostępnych dla Turków, jak Suli w Epirze (Sulioci) czy Mani w środkowej części Peloponezu (Manioci). Parali się rozbojem, napadając Turków, ale także Greków. W czasie powstania jako jedyni potrafili skutecznie walczyć z wrogiem na lądzie. Stali się bohaterami pieśni gminnych – wytrwali w boju, dumni, honorowi, nieugięci bojownicy o wolność, mściciele Greków. Do najbardziej znanych i opiewanych kleftów należeli: Mitsos i Konstandinos Kondojanisowie, Katsandonis, Nikotsaras, Zidros, Liakos Panaritis, Kitsos Botsaris, Markos Botsaris, Atanazjos Diakos, Teodor Kolokotronis i oczywiście Lambros Katsonis. Byron w II pieśni *Wędrówek Child Harolda* cytuje (strofa LXXI) refren pieśni kleftyckiej: „κλέφτες ποτ□ Π□ ργα, κλ□ φτες ποτ□ Π□ ργα".

[17] Ostatni wiersz tego fragmentu zaopatrzył Słowacki w uwagę: „Sławny hymn powstańców, zaczyna się od słów: Δε□ τε πα□ δες τ□ ν □ λλ□ νων" (por. wiersze 496 i 497: „Powstańcie, Grecy!"). Słowacki mógł znać ten incipit z Apendyksu (Nota D) do II pieśni *Wędrówek Child Harolda* (Byron pisze tam, że najlepszą z pieśni greckich jest pieśń nieszczęśliwego Rygi *Δε□ τε πα□ δες τ□ ν □ λλ□ νων*), a przekład hymnu autorstwa Byrona (*Translation of the famous Greek war song*) – ze zbioru *Occasional Pieces*, jak twierdzi Kleiner. O „głosie Rygi nawołującym do wojny" mówi też Solomos w strofie XVIII swego *Hymnu do Wolności*, który Słowacki znał najprawdopodobniej we francuskim tłumaczeniu; w przypisie Solomos cytuje słowa: „Δε□ τε πα□ δες τ□ ν □ λλ□ νων...". Chodzi tu o hymn Rygi, który był prawdopodobnie parafrazą rewolucyjnych pieśni francuskich, *Karmanioli* i *Marsylianki*.

[18] W rzeczywistości Ryga został uduszony, a jego ciało wrzucono do Dunaju.

Łódź każda wiosłem drugą łódź prześciga
Pod maszt fregaty, gdzie ma skonać Ryga.
I tak jak chciwe sępy albo kruki,
Gdy czują oddech śmierci, tak spłynęli
W bogatych łodziach po morskiej topieli
Z męczarni Greka różne brać nauki.
Wielu jest w tłumie, co się śmiać nauczą,
Śmiech taki wrzkomo wielkość serca kłamie!
Wielu stąd wróci i miecze rozłamie,
Co jutro w królów miały tonąć łona.
Gdy tacy zemstę Aniołom poruczą,
Nieliczny może z męczarni wyłamie
Prawdę – że skonać nietrudno – i skona.
(Pieśń I, w. 472–484)

Opis śmierci Rygi – „z radością na twarzy" – a także chwil bezpośrednio ją poprzedzających podkreśla szlachetność i bohaterstwo „ostatniego Greka", jego odwagę, godność, gotowość do poniesienia największej ofiary dla dobra ojczyzny.

Widziałem! ja sam widziałem, o Greki,
Jako na wielkie wstąpił rusztowanie!
Widziałem wszystko – i tłumiłem łkanie...
Choć śmierć tak bliska! choć śmierć tak straszliwa!
Jeszcze go widzę, jak zasłonę zrywa,
Jeszcze go widzę – jak pod nieba stropy
Na rusztowaniu stanął – i smutnymi
Oczyma dawał pożegnanie ziemi,
Siłom młodości – marzeniom młodości.
Wtem szczeble pękły wymknięte spod stopy...
(Pieśń I, w. 503–513)

Mścicielem Rygi został Lambro. Przebrany w strój turecki na małej łodzi – „palnym statku"[19] zbliżył się, nie budząc niczyich podejrzeń, do statku tureckiego. Następnie, gdy łódź „z fregatą się zrosła", uderzył nią w Turków, wyskakując w ostatniej chwili. „Spłonęła łódka", wysadzając w powietrze statek, widzów zgromadzonych wokół oraz Rygę.

Takim był Ryga uczczony pogrzebem...
Nie poszedł próchnieć w marmurowe lochy,
Stos miał wzniesiony pod błękitnym niebem
Z dębów i trupów – jako do łzawicy
Do czary morza spadły jego prochy.
(Pieśń I, w. 598–602)

[19] Inspiracją poety były tu dokonania greckiego dowódcy Konstantyna Kanarisa, który kilkakrotnie w ten właśnie sposób (wykorzystując barki zwane brulotami lub branderami) niszczył okręty tureckiej floty (m.in. w 1822 roku wysadził okręt admiralski w zemście za rzeź Greków na wyspie Chios). O brulotach pisze Andreas Kalwos w odzie *Wulkany.* Zob. także: W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki...*, s. 268–269.

Był to ostatni bohaterski czyn Lambra, który od tej pory snuł tylko – pod wpływem coraz mocniejszych dawek opium – wspaniałe wizje, śniąc „o myśli jednej, wielkiej w głębi serca, co kiedyś nawet zbawi jego pamięć". Lambro, „niegdyś rycerz", waleczny przywódca powstańców, jak Lambro z *Narzeczonej z Abydos*, stał się u Słowackiego korsarzem, któremu maski zgorzkniałego samotnika oraz szyderczego śmiechu użyczył Konrad z *Korsarza* Byrona, a poczucia nudy, odrętwienia duszy – René Chateaubrianda. Jest więc Lambro dzieckiem europejskiego romantyzmu, ale pozy romantyczne, które przybiera, mają przede wszystkim zamaskować rozdarcie wewnętrzne jego duszy, w której, jak pisze Maria Janion[20], rozgrywa się „dramat czynu". Przepełnia go poczucie winy za to, że żyje, gdy inni skonali. Jak stary marynarz Coleridge'a, którego „pali" wzrok zmarłych („Od klątw sierocych runie duch / Do piekła hen, z wysoka / Straszliwsza jednak od tych klątw / Trupiego klątwa oka!")[21], tak Lambro

Palące uczuł znamię duchów wzroku,
I drżał – gdy szmerem rosnącym potoku
W ciszy setnymi głosy zawołali:
„Czemuś nie skonał, gdy wszyscy konali?" –
Straszna twarz Lambra łamana cierpieniem,
Otworzył usta, chciał mówić – i nie mógł...
A potem słowo złamane westchnieniem,
To słowo „żyję" rzucił z głębi łona…
(Pieśń II, w. 240–247)

Poczucie odpowiedzialności za losy innych i ojczyzny oraz niepewność, czy znów zdoła poderwać ludzi do walki („Mówił do pazia: Już pora! już pora! / Zmienić banderę... Ale czy powstaną?" – Pieśń I, w. 614–615) wywołuje u niego zniechęcenie i zmęczenie odpowiedzialnością:

Mamże być znowu piekieł Danaidą
I krew lać wiecznie do tej czary świata,
Co się krwią nigdy napełnić nie może?
Czyż się beze mnie sam nie zemścisz, Boże?
(Pieśń II, w. 442–445).

A wynika to z poczucia niezdolności do dalszego działania w sposób, który w jego sercu budzi odrazę:

Czy wierzysz, luba? ja się wyznać wstydzę,
Ja korsarz krwawy, ja ludzi morderca!
Że się zabójstwem i zbrodniami brzydzę,
Że mam myśl jedną, wielką w głębi serca,
Co kiedyś zbawi nawet pamięć moją.
(Pieśń I, w. 359–363)

[20] M. Janion, *Uwięziony w morzu*, [w:] J. Słowacki, *Lambro*, Gdańsk 1979, s. 16.

[21] Część IV, w. 257–260, tłum. S. Kryński, cyt. [za]: *Angielscy »Poeci Jezior«*, Wrocław 1963, s. 272. „An orphan's curse would drag the hell / A spirit from on high; / But oh! more horrible than that / Is the curse in a dead man's eye!" (S.T. Coleridge, *The Rime of Ancient Mariner*, [w:] *English Poetry of the Nineteenth Century*, wstęp, komentarz i przypisy W. Krajewska, Warszawa 1980, s. 58).

To właśnie odróżnia go od bohatera bajronicznego, który jest człowiekiem czynu i walczy za naród, choćby za cenę największych poświęceń. Umiera Lambro śmiercią antybohatera od trucizny makowej.

* * *

Tematem, po który sięgnął Słowacki, pisząc swój poemat, interesował się, także pod wpływem twórczości Byrona, „graf Solomon z Zante"[22], czyli Dionizjos Solomos, urodzony na Zakintos (Zante) w roku 1798, a zmarły na Kerkirze (Korfu) w 1857 roku. Kiedy w roku 1824 zaczynał pracę nad *Lambrosem*, miał dwadzieścia sześć lat i było to jego największe przedsięwzięcie poetyckie. Do tej pory bowiem pisywał drobne utwory, głównie sonety. Pierwsze wiersze zaczął tworzyć Solomos po włosku jeszcze w trakcie pobytu we Włoszech (1808–1818), dokąd został wysłany jako dziesięcioletni chłopiec, by zdobyć wykształcenie. Tam dogłębnie poznał literaturę włoskiego renesansu, klasycyzmu oraz rodzącego się właśnie romantyzmu. Po powrocie na rodzinną wyspę Zakintos wciąż pisał po włosku, a wiele jego utworów, wśród nich dwadzieścia jeden sonetów, ukazało się w tomiku *Rime improvizzate* (1822), który znalazł uznanie w oczach czytelników. Sytuacja polityczna – wybuch powstania w roku 1821 – skłoniła Solomosa do zarzucenia twórczości w języku włoskim i pisania po grecku. Ostatecznie przekonać miał go do tego kroku grecki mąż stanu, Spiridon Trikupis, który spotkał się z Solomosem na Zakintos w 1822 roku i przekonywał go, że Grecja czeka na swego Dantego. W tym okresie powstały takie wiersze, jak: *Dio Adelfia* (Rodzeństwo), *I Treli Mana* (Szalona Matka), *I Ksantula* (Blondyneczka). W 1823 roku w ciągu miesiąca pod wpływem, jak twierdził, impulsu, napisał *Imnos is tin Elefterian* (Hymn do Wolności), liczący 158 strofek, którym poderwał Greków do walki, a którego dwie pierwsze strofy stały się później (od roku 1865) greckim hymnem narodowym. *Hymn do Wolności* bardzo szybko (w roku 1825) został przetłumaczony na język francuski, włoski, angielski i wzbudził zachwyt największych pisarzy europejskich – Chateaubrianda, Goethego, Manzoniego. Również Słowacki znał *Hymn* Solomosa, a jego *Oda do wolności* wykazuje pewne zbieżności z utworem greckiego poety, o czym piszą m.in. Jolanta Żurawska oraz Wanda Amarantidou[23].

Decydując się pisać po grecku, siłą rzeczy musiał się ustosunkować do ogólnonarodowej dyskusji, jakim językiem powinni się posługiwać Grecy i w jakim należy tworzyć literaturę po wyzwoleniu spod okupacji tureckiej. Wbrew postawom reprezentowanym na przykład przez Adamandiosa Koraisa, twórcę języka „oczyszczonego" (*katarewusa*) czy Aleksandra Sutsosa, przedstawiciela szkoły fanariockiej, skupiającej zwolenników powrotu do greki antycznej jako języka przodków, powołując się na autorytet Dantego, opowiedział się Solomos po stronie języka ludowego (*dimotiki*), który

[22] J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, Pieśń III, strofa 6, [w:] idem, *Dzieła*…, t. 4, s. 20.

[23] J. Żurawska, *Oda do Wolności. Reinterpretacja krytyczna,* [w:] *Juliusz Słowacki – poeta europejski*, pod red. M. Cieśli-Korytowskiej, W. Szturca, A. Ziołowicz, Kraków 2000, s. 161–165; W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki…*, s. 82–86.

jego zdaniem jako jedyny mógł w pełni wyrazić myśli i uczucia każdego człowieka. Poeta był z nim osłuchany od dziecka – jego matka, Angielika Nikili, pochodziła z ludu. Solomos przez całe życie poznawał go i doskonalił, aż przekształcił w język nowożytnej poezji greckiej[24]; bez wątpienia podzielał też entuzjastyczny stosunek romantyków do twórczości ludowej. Jego wybór został poddany surowej krytyce współczesnych, zwłaszcza przedstawicieli Szkoły Ateńskiej, m.in. wspomnianego już Aleksandra Sutsosa.

W swoich utworach Solomos niemal wcale nie sięgał do tradycji antycznej: bojownicy o wolność Grecji – „anonimowy lud grecki" – byli dla niego bohaterami na miarę Achillesa czy Leonidasa. I znowu stanął w opozycji do swoich współczesnych, którzy w sławnej przeszłości poszukiwali wzorców i inspiracji dla nowoczesnej literatury greckiej. Do rzeczników wskrzeszenia antyku należeli m.in.: Aleksander Sutsos (1803–1863), Panajotis Sutsos (1806–1868), Aleksander Rizos Rangawis (1809–1892). Idea ta była żywa nie tylko w literaturze, ale także w życiu codziennym, na przykład dzieciom nadawano imiona starożytnych bohaterów, jak Leonidas, Temistokles czy Achilles. Artystą, który, inaczej niż Solomos, spróbował „włączyć Grecję, która rodziła się na jego oczach, w całość jej dziejów", był współczesny mu poeta, również pochodzący z Zakintos, Andreas Kalwos (1792–1869), autor dwóch zbiorów *Ód* (Ode), który, jak pisze Małgorzata Borowska, „zaludnił swoje utwory postaciami mitycznymi oraz zmitologizowanymi bohaterami historycznymi". Podsumowując twórczość obu poetów, Borowska dodaje:

> Kalwos usiłował stopić w jedno tradycję grecką, antyczną Helladę i zmartwychwstającą Grecję, Solomos pragnie stworzyć mit Grecji nowożytnej [...] Pragnie postawić „Grecję" na równi z „Helladą", dać jej poezję godną starożytnych, a zarazem nowoczesną, w pełni „europejską" poezję romantyczną[25].

Ten właśnie cel – stworzenie w pełni europejskiego dzieła romantycznego – przyświecał greckiemu poecie, gdy decydował się napisać poemat bajroniczny *Lambros*, którego bohaterem uczynił „nikczemnego, ale wielkodusznego człowieka, który zjednoczył się z Grekami i walczył z Ali Paszą". *Lambros*, podobnie jak inne poematy Solomosa, nigdy nie został ukończony. Jedynie kilka fragmentów ujrzało światło dzienne przed śmiercią poety, a tylko jeden, zatytułowany *Wizja* (Orama), na życzenie samego Solomosa został wydrukowany w czasopiśmie „Ioniki Antologia" (Antologia Jońska) w roku 1834. Pozostałe fragmenty, już po śmierci poety, przebadał, zebrał i opracował, a następnie wydał w 1859 roku w tomie *Ewriskomena* (Dzieła odnalezione) – pisarz i krytyk Jakowos Polilas (1826–1896). Solomos znany był z tego, że, niezadowolony ze swoich wierszy, poprawiał je i zmieniał, tworząc coraz to nowe ich wersje. Niektóre utwory

[24] Kostas Warnalis (1884–1974) uważa, że Solomos dopiero pod koniec życia osiągnął względną doskonałość w pisaniu w *dimotiki*. Odmawiając Solomosowi dobrej znajomości greki demotycznej, przyznaje jednak, że fragment 25. *Lambrosa* również pod względem językowym należy do jednych z najlepszych. Κ. Βαρνάλης, *Ο Σολωμ□ς χ□ρις μεταφυσικ□* [K. Warnalis, Solomos bez metafizyki], [w:] *Εισαγωγ□ στην Πο□ηση του Σολωμο□* [Wprowadzenie do poezji Solomosa], red. Γ. Κεχαγι□γλου [G. Kechajoglu], Ηρακλε□ο [Iraklio] 1999, s. 141–150.

[25] M. Borowska, *Mit Hellady i mit Grecji*, [w:] *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 56.

miał nawet zniszczyć. Słowacki, gdy w roku 1836 w czasie podróży na Wschód spotkał Solomosa, nawiązał do tego zwyczaju greckiego poety w słowach:

Gdy go raz wieńcem uwieńczyła oda,
Mówią, że dzisiaj co napisze spali.
Mówią, że wierszy popalonych szkoda,
Mówią, że przy nim wszyscy wieszcze mali.
Szkoda, że zamiast wierszy chować w szafę,
Czyni z nich co dzień pan Graf auto da fé[26].

W *Przedmowie* do wydania *Dzieł odnalezionych* pisze Polilas, iż poeta miał kiedyś powiedzieć: „□ *Λ*□ *μπρος* θ□ με□ νη □ π□ σπασμα" („*Lambros* pozostanie fragmentem"). Zdaniem Polilasa, Solomos postanowił nie kończyć utworu, oceniając, że podjął temat nie dość ważny dla „Sztuki", w której twórca powinien ukazać „światło prawdy"[27]. Podobnie lekceważący stosunku do własnego utworu przypomina wypowiedź Słowackiego określająca jego *Lambra* jako „melancholiczne skargi dziecka niedorosłego"[28].

Jakowos Polilas na podstawie zachowanych fragmentów odtworzył treść utworu, która w dużym uproszczeniu przedstawia się następująco: Lambros uwiódł Marię, piętnastoletnią dziewczynę, obiecując, że ją poślubi. Miał z nią czworo dzieci – córkę i trzech synów – które odesłał do sierocińca. Minęło piętnaście lat, a Maria żyła w domu Lambrosa bez ślubu, synowie zmarli, Lambros zaś walczył z Turkami, pragnąc m.in. pomścić śmierć pewnego kapłana, brata Marii. Pewnego dnia do obozu Lambrosa przybyła dziewczyna w męskim przebraniu, twierdząc, że chce przejść na wiarę chrześcijńską. Jej uroda wzbudziła w Lambrosie gwałtowne pożądanie. Uwiódł ją, zanim się zorientował, że to jego własna córka. Dziewczyna z rozpaczy utopiła się w jeziorze. Tej samej nocy, w wigilię Zmartwychwstania Pańskiego, Lambros wyjawił prawdę Marii, która popełniła samobójstwo w tym samym miejscu, co córka. Podobnie umarł Lambros[29].

Bohater poematu Solomosa to bajroniczny Don Juan i jednocześnie bojownik o wolność Grecji – charyzmatyczny dowódca, który z łatwością rozbudza zapał w żołnierzach i kieruje ich emocjami, mściciel krzywd narodu mordowanego przez Turków. To również pełen uroku osobistego mężczyzna, który gotów jest zginąć za ojczyznę, ale też – zdobyć serce i cnotę każdej pięknej dziewczyny. Zachowane fragmenty przynoszą nieco informacji na temat jego charakteru. Lambros wydaje się mężczyzną zdecydowanym, twardym, może nawet bezwzględnym, takim, jakim powinien być bojownik o wolność. Maria zwraca się do niego w słowach:

„Nie widziałam, czy kiedyś łzy roniłeś
Tylko ten jeden raz – nim mnie zhańbiłeś".
(frg. 3)[30]

[26] J. Słowacki, *Podróż…*, Pieśń III, strofa 10, [w:] idem, *Dzieła...*, t. 4, s. 21.

[27] Ι. Πολυλ□ ς, *Π*ρολεγομ□ *να* [I. Polilas, Prolegomena], [w:] Δ. Σολωμ□ ς, □ *Απαντα* [D. Solomos, Dzieła wszystkie], red. Λ. Πολ□ της [A. Politis], t. 1, Αθ□ να 2002, s. 28.

[28] J. M. Rymkiewicz, *Słowacki*. *Encyklopedia*, Warszawa 2004, s. 395.

[29] Por. Ι. Πολυλ□ ς, *Π*ρολεγομ□ *να*,... s. 28.

[30] Wszystkie fragmenty *Lambrosa* zostały przetłumaczone przez autorkę artykułu na podstawie wydania:

Stan duszy Lambrosa po kazirodztwie i samobójstwie córki ilustrują słowa Marii, która na jego widok, mówi:

„Mowa twa szorstka, chmurne masz spojrzenie,
I lica blade, nań straszne cierpienie".
(frg. 20)

Następny dłuższy fragment poematu opisuje wieczór wielkanocny: rozgwieżdżone niebo bez żadnej chmurki, delikatny, kojący powiew wiatru, cała przyroda jest gotowa na radosne święto. Natura – jej piękno, równowaga i harmonia – jak zwykle u Solomosa, napawają człowieka wiarą w sens życia, pierwszą i najważniejszą wartość daną człowiekowi[31]:

Życie jest słodkie, śmierć w ciemność upadkiem.
(frg. 21, w. 8)

Ludzie gromadzą się w kościele, by razem weselić się i wołać: *Christos anesti*:

Chrystus zmartwychwstał! Młodzieńcy, dziewczyny!
Bądźcie gotowi malcy i dorośli!
W kościołach pięknie zdobionych wawrzynem
Zbierzcie się zaraz ze światłem radości.
Otwórzcie pokój niosące ramiona.
Przy Świętych sobie przekażcie miłości
Znak pocałunkiem! Niech każdy z was powie:
Chrystus zmartwychwstał, bracia i wrogowie!
(frg. 21, w. 9–16)

Kościół, wypełniony ludem bożym, jaśnieje od barwnych ikon, od srebrnych i złotych ornamentów, od płonących świec i świeczek, które wierni trzymają w dłoniach. Wszystko, zarówno naturę, jak i ludzi, przenika pokój i szczęście. Cała przyroda śpiewa radosną pieśń Zmartwychwstania, która dotrze aż do piekła. Nawet dzwon kościelny

Wciąż rozbrzmiewa, jakby żywił nadzieję,
Że na dno piekła duch dźwięki przywieje.
(frg. 24)

Ale jest tam ktoś, kto się nie cieszy dobrą nowiną, kto nie należy do grona „maluczkich czystego serca", kto jest obcy pośród swoich. Ta obcość uwydatnia się jeszcze bardziej na tle rozradowanej ludzkiej wspólnoty.

Nikt z nim nie mówi i nikt nie całuje
Tym pocałunkiem, co pokój zwiastuje.
(frg. 23)

Nie odczuwa radości, lecz przytłacza go ciężar własnej przeszłości.

Δ. Σολωμ□ ς, □ *Απαντα*, red. Λ. Πολ□ της, t. 1, Α0□ να 2002, s. 157–195. Prace nad tłumaczeniem wciąż trwają – prezentowana tu wersja nie jest ostateczna.

[31] Ε.Γ. Καψωμ□ νος, *Εισαγωγ□* [E.G. Kapsomenos, Wprowadzenie], [w:] *Ανθολογ□ ο Θεμ□ των της Σολωμικ□ ς Πο□ ησης* [Antologia tematów pezji Solomosa], Α0□ να 1998, s. 26.

Wychodzi, bo go w sercu coś przeraża
I po raz pierwszy spotyka grabarza.
(frg. 22)

W kolejnym fragmencie (25) widzimy Marię i Lambrosa samych. W trzech pierwszych strofach przedstawiona została Maria. Znękana przez los, przychodzi do kościoła, by w dniu, w którym na świecie i w piekle zwyciężyła Miłość, w cichości serca błagać Chrystusa o litość. Jej ciche cierpienie zostało przez Solomosa mocno skontrastowane z radością niesioną przez Zmartwychwstanie Chrystusa, wszechogarniającą całe stworzenie:

1.
Ukoić bóle Maria tu przychodzi,
Uciszyć serce przez los pognębione.
Noc taka cicha, że księżyc nie wschodzi,
By nie zostało światło gwiazd przyćmione.
Gwiazd są miriady. W nich radość się rodzi.
Błyszczą w gromadach albo rozproszone.
Wszem wobec głoszą dziś dzień Zmartwychwstania
I lśnią w zwierciadle morza zmiłowania.

2.
Wątłe me piersi włos skrywa spuszczony
Czynię znak krzyża, Boska Mocy, w trwodze!
Powiedzcie Temu, który dziś Wskrzeszony,
Niech Marii litość okaże, niebodze.
Jest dzień Miłości. Hades pokonany.
Serca goreją. Żywioły w pożodze.
Świat cały w ogniu radośnie rozbłyska,
I Jemu iskrę życiodajną ciska.

3.
Śpiew „Alleluja" w niebiosach się zrywa.
Ku ziemi chyli je miłość ogromna.
Już kropla wody w kielichu ożywa.
„Alleluja" wołamy Ja i ona!
Wtem łoskot Bramy przestworza przeszywa.
Jaki straszny hałas w piekle się wszczyna?
Jaśnieje otchłań, głośno się raduje,
Nadejście Zbawiciela nam zwiastując.

Teraz ze sceny znika Maria[32], a pojawia się Lambros:

[32] Stefanos Rozanis uważa, że modlitwa Marii w *Wizji* jest odbiciem duszy Lambrosa, ponieważ „Maria to Lambros, w którym budzi się poczucie winy". Wizja Lambrosa i modlitwa Marii ukazują jedną duszę w różnych stanach: skruchy (Maria), buntu (Lambros). Kiedy Lambros mówi do Marii, żeby nie płakała i nie śpiewała (frg. 26), zwraca się do swojej duszy, by stłumiła wyrzuty sumienia. Por. Σ. Ροζ□νης, *Σπουδ□ς στον Διον□σιο Σολωμ□* [S. Rozanis, Studia o Dionizjosie Solomosie], Α0□να 1982, s. 93–98.

4.
Naonczas Lambros przebywa w kościele.
Cisza, jak makiem zasiał – nic, milczenie.
Kłębią się myśli, napływa ich wiele.
Umysł – samotny świat, cały w ruinie.
Z klęcznika cicho wstaje, niezbyt śmiele.
Z duszy się wyrwie mu ciężkie westchnienie.
Liście jedynie, które woń rozsiały,
Pod jego stopą cicho zaskrzypiały.

W niesamowitej ciszy, która zapanowała w kościele, niemal słychać ponure myśli Lambrosa. Mężczyzna tłumi w sobie przerażenie, zamienia je w desperacki bunt przeciw Bogu:

5.
Odwraca się. Twarz niczym kreda blada,
Posępne słowa w mroczną ciszę ciska:
„Głucha, bezduszna jest Świętych gromada,
Jak same groby! Jak grom w nocy błyska,
Krzyk mój: Człowiek (Niech spotka mnie zagłada!)
Jest sam dla siebie bogiem. Czeka bliska
Nań zguba. Do niej zmierza. Tu się zaszyj,
Zaśnij, rozpaczy, w głębi mojej duszy".

Z chwilą, gdy chce odejść, zaczynają się dziać niezwykłe rzeczy. Pojawiają się trzej chłopcy – wyłaniają się znikąd, jakby z powietrza, jak sen, jak przeczucie, którego nie da się zagłuszyć. Cisi i obcy, bo należący już do śmierci, biegną za nim, jak uporczywa myśl, która ogarnia człowieka i niepokoi go, dokądkolwiek się on zwróci. W kościele słychać huk kroków i czuć zapach kadzidła[33]. Oto zaczęła się kara boża:

6.
Ku drzwiom krok szybki kieruje, otwiera.
Cichy głos mówi mu: „Chrystus zmartwychwstał".
Do drugich biegnie i tam, gdy dociera,
Taki sam głos mówi: „Chrystus zmartwychwstał".
Trzecie, by uciec, już niemal rozwiera
i trzeci głos mówi: „Chrystus zmartwychwstał".
To otwierają się, to zamykają
I dźwięków żadnych przy tym nie wydają.

7.
A nagle jakby trzej bracia nieznani,
Samotni niosą jedną zgasłą świeczkę.
Dokąd się zwróci, zaraz biegną za nim.
Szybki ich krok utrudnia mu ucieczkę.
Na sobie mają odświętne ubranie
Znoszone, brudne, przy duże ciuteczkę.

[33] Ε. Στ□ ης, *Κριτικ□ . Ο Λ□ μπρος του Σολωμ□* , [E. Stais, Krytyka. „Lambros" Solomosa], [w:] *Εισαγωγ□ στην Π□ ηση του Σολωμ□* …, s. 29–30.

Z przodu i z tyłu bez żadnej obawy
Wciąż bliżej niego wlokły się te zjawy.

8.
Nawet na chwilę wytchnąć mu nie dali.
Ucieka w przód, w tył, w górę, w dół, na boki.
Tak samo osiem stóp w posadzkę wali.
I pędzą prosto. Słychać jego kroki.
Chociaż od piekła starał się oddalić,
Na próżno sadził coraz dłuższe skoki.
Jak gwiazda, która szybko letnią nocą
Spada łuną szeroką z wielką mocą.

9.
Trzydzieści razy, w biegu sobie wierni,
Okrążyli kościół. Huk w nim niemały.
Jakby tam stało czterdzieści kadzielnic,
Wonią kadzideł tak przesiąknął cały.
Wciąż ucieka w przerażeniu śmiertelnym.
Żyw z sobą wlecze tych, którzy skonali.
Schyleni szepczą cicho i drży całun
Mógłbyś rzec, że rozchyla się pomału.

Matka Boska i Chrystus ożywają; otwierają się rany Chrystusa, który cierpiał za winy każdego grzesznika. Wszystko to dzieje się na tle rozświetlonego, przepełnionego radością kościoła. Lambros za wszelką cenę chce uwolnić się od dzieci, w których rozpoznał swoich synów; ci całują go i znikają. W ustach ojca pozostaje skrawek całunu – zapowiedź śmierci:

10.
Ach! Czy kto widział, jak podnosi ręce
Bogurodzica i jak spuszcza oczy?
Ach! Czy kto widział, jak poci się w męce
Chrystus i krwią na całym ciele broczy?
Cóż za nieszczęście spadło na to miejsce,
Gdzie tego dnia radosny tłum się tłoczył,
Gdzie psalmy brzmiały i nawy jaśniały,
A świece płonąc blask swój wszędzie siały.

11.
Przed Ołtarzem Świętym przystaje z drżeniem.
Padł na kolana. W oczach mu się dwoi.
Patrzy i woła do nich z przerażeniem:
„Czego chcecie? Poznaję. Wyście moi.
To jest twarz moja, moje to spojrzenie.
Czemu przyszliście, by mnie niepokoić?
Odejdźcie stąd precz! Ach przestańcie wreszcie!
Przecież to jeszcze nie jest Drugie Przyjście."

12.
„Przeklęci, puśćcie w końcu moje ręce".
A jednak usta ich w jego się wpiły.

Ile złożyli pocałunków, serce
Sztyletami tyloma mu przebili.
Odkąd lśnią gwiazdy, odkąd świeci słońce,
Nigdy pocałunki tak nie raniły.
Spluwają jakby od smaku piołunu.
On czuje w ustach okrawek całunu.

Poczucie krzywdy doznanej od losu (a może i tłumione poczucie winy), który uczynił sobie igraszkę z jego życia, popycha Lambrosa do buntu przeciw Bogu, do wykrzyczenia, że to Szatan rządzi światem. Teraz, nie tłumiąc już tkwiącej w nim siły destrukcji, może z ulgą stwierdzić, że jego wyznanie przyniesie zagładę samemu Stworzycielowi:

13.
Stoi skamieniały tam, aż dzień wschodzi,
Zniknęły w końcu martwych synów mary.
Podnosi głowę, w której strach się zrodził,
Głęboko wdycha kadzideł opary.
Na koniec wzrokiem dzikim w wawrzyn godzi.
Po długiej chwili krzyczy zbyty wiary:
„Giń, znaku radości!"i wawrzyn ściska.
Potem w Pana na Krzyżu z mocą ciska.

14.
„Piekło? W nie wierzę. Istnieje. Rozpala
Serce moje coraz większym płomieniem.
Dziś Ten, którego wypełnia się wola,
Wysłał do mnie synów jednym skinieniem.
Mej własnej córki poznać nie dozwolił,
Abym ją uwiódł na jej pohańbienie.
I nic innego już zrobić nie może,
Jak siebie zgłądzić za to, że mnie stworzył".

Lambros ucieka, biegnie szalony ku śmierci, którą uosabia Charos. Rzuci się do jeziora w tym samym miejscu, gdzie utopiła się jego córka. Jak na ironię, Lambros (*Λαμπρ□ ς*, dosł. 'jasny') ginie potępieńczą śmiercią w Wielkanoc (*Λαμπρ□*).

15.
Zrywa się, pędzi, do doliny wpada.
Pola i lasy, góry, jary mija.
Przed nim to łąka się w ciemność zapada.
To wody, drzewa niby noc spowija.
Z wielką prędkością na wszystko napada.
Wszędzie, gdzie patrzy, czerń jeno się kryje.
Wnet go ogarnie, zaraz upoluje.
Na ustach oddech Charosa już czuje.

16.
Tak zbrodniarz, gdy go dręczy przewin wiele,
Gdy tylko zdoła mu sen zamknąć oczy,
Czuje, jak pomsty szukają na ciele

Przezeń zabici, z których krew wciąż broczy,
Już chce „Pomocy", krzyknąć, „przyjaciele!",
Z ciepłego łoża wnet nagi wyskoczy.
Choć oczy ma otwarte, los zeń szydzi.
Bo w szale jeszcze ich przed sobą widzi.

Mrocznemu charakterowi Lambrosa, który, poddając się Szatanowi, niszczy samego siebie, przeciwstawia poeta Marię, kobietę cichą, bogobojną, pokorną, zhańbioną przez mężczyznę, któremu w młodości zaufała, dręczoną niepokojem o los porzuconych dzieci i wyrzutami sumienia; stan jej ducha obrazuje straszny sen:

1.
Wydaje mi się, że idę, wędruję
Po pustym morzu w mym sennym marzeniu.
Z falą bój toczę, z wichrami wojuję.
Nie stoisz przy mnie ramię przy ramieniu.
Nie widzę, jak wzrok daleko skieruję,
Nic oprócz nieba w moim uciśnieniu.
Patrząc w nie, o pomoc prosić próbuję,
Gdy tak bez steru, bez żagla dryfuję.

Morze symbolizuje pustkę wewnętrzną nieszczęsnej kobiety, uwydatnia jej samotność i bezbronność wobec przeznaczenia. Ono i niebo są jedynymi świadkami tragedii Marii. I tylko niebo (niebo to Bóg) może udzielić jej pomocy.

Charos, który towarzyszy synom Marii, symbolizuje śmierć. Tu również, jak w wizji Lambrosa, synowie coś do siebie szepczą. Zjawa córki jest wyraźną zapowiedzią, że matka nie dozna ukojenia w tym życiu. Maria boi się, że czeka ją wieczne potępienie:

2.
A kiedy mówię do niego tak śmiało,
Wybiegną raptem trzej synkowie mali.
Zatrzeszczał pokład tak, iż się zdawało,
Że wnet pod ich ciężarem się zawali.
Charosa kroki słyszeć już się dało.
Malcy skuleni coś do się szeptali.
Gdy wymienili już sekretne słowa,
Poczęli wiosłem złamanym wiosłować.

3.
Z gorzkim uśmiechem na usteczkach drobnych
Córka ma właśnie zbliżać się poczyna.
Bielutki całun spowija ją całą,
Na wietrze silnym jak żagiel się wzdyma.
Widzę jej rękę niemal sinobiałą,
Którą wyciąga przed mymi oczyma.
Ta drży podobnie jak na wietrze trzcina,
Gdy krzyż wskazuje na dłoni dziecina.

4.
Widzę, jak z krzyża kroplami spływa czerń,
Jakby krew trysła ze źródlanych głębin.

Pod wpływem córki niespokojnych spojrzeń,
Że mi nie pomoże, myśl serce gnębi.
Im mocniej wiosła ich tną morską przestrzeń,
Tym bardziej morze wokół mnie się kłębi.
Jedna za drugą mrok tnie błyskawica
I piorunami ryczy nawałnica.

5.
Fale nad nami to się wypiętrzają,
Zdawało by się, żeś w chmury ciśnięta,
To znów, gdy ciebie nagle zatapiają,
Drżysz, że piekielna brama odemknięta.
We mnie wioślarze wzrok wściekły wbijają.
Klątwy miotają i krzyczą: „Przeklęta!"
Morze się wielkie nad nami przewala
i tonie statek i załoga cała.

6.
Co sił rękoma, nogami przebieram.
Sroży się sztorm, gwałtownie na mnie wali.
Już, już przede mną morze grób rozwiera.
Nie da wydobyć głowy ponad fale.
Na łożu, gdzie się często grzech rozpierał,
Sama miotam się dziś i wiję w szale.
I gorzko płaczę. Na ścianie brak wieńca,
Wbrew obietnicy mego oblubieńca.
(frg. 9)

Zjawy dzieci przeklęły matkę. To przekleństwo oznacza, że Maria potępia samą siebie. Cierpienie jak wielkie morze przepełnia ją i zatapia; ukojenie znajduje Maria w szaleństwie, wyzwolenie – w przejściu do innego, piękniejszego świata:

„Pochylam się nad nim i cóż odkrywam
Tutaj inny niezwykły świat spoczywa".
(frg. 29)

Solomos miał ponoć zakończyć poemat następującym porównaniem:

Delikatne drzewo w lesie rozpostarło gałęzie nad innym drzewem. Cztery szczepy wyrosły z jego pnia. Uderzył w nie piorun i nie zostawił nic, jedynie ziemię, z której wyrosły,

i nie została ani jedna gałąź,
gdzie ptaszę siądzie samotność umilić,
wieczorem, o świcie, by cicho kwilić.
(frg. 31)

Obraz ten ukazywał kruchość życia ludzkiego, jego przemijalność wobec natury, którą uosabia ziemia, wiecznie i spokojnie trwająca.

Bohaterem poematu Solomosa, podobnie jak u polskiego poety, jest bajroniczny buntownik, walczący o wolność uciemiężonej Grecji, jednostka miotana gwałtownymi

uczuciami, zbuntowana przeciw losowi i Bogu. Obaj bohaterowie to ludzie, którymi targają wielkie namiętności, a niezbadane fatum doprowadza ich do szaleństwa. Jeden szuka ulgi w narkotykach, drugi bluźni przeciwko Bogu i oddaje się pod władzę Szatana. Solomos, tak jak Słowacki, skontrastował postawę Lambrosa z postawą brata Marii, szlachetnego kapłana-męczennika, spalonego żywcem przez Alego Paszę (frg. 10). Kapłana przepełnia wiara, miłość i oddanie Bogu. Podczas tortur miał w sobie jakąś zdumiewającą radość, z jego oblicza emanował spokój. W natchnieniu błogosławił płomień, od którego ginął; słyszał łopot skrzydeł zbliżający się z oddali i czuł zapach Baranka; widział nadlatującego Anioła, który palcem ognistym pisał w powietrzu tajemne znaki. Przepowiedział śmierć Patriarchy i widział Władców Świętego Przymierza. Widział też, jak Turcy oblegający Mesolongi wpadają do rowu:

> Zostańcie tam. W dole nie obudzi was
> Psów wycie ani tym bardziej kruków wrzask[34].

Kapłan poniósł śmierć za wiarę chrześcijańską i wolność ojczyzny; dla niego liczyły się jedynie najwyższe wartości, a nie własny los. Zginął śmiercią, która zapewniła mu życie wieczne. Lambros był jego całkowitym przeciwieństwem: nawet w walce z wrogiem kierował się osobistymi pobudkami – przecież kapłan był bratem Marii. Lambros Solomosa ponad wszystko przedkłada prawo do wolności; dla niej, jak sądzi, godzi się przekraczać zasady moralne i społeczne normy, skoro wszelka norma, prawo czy nakaz utożsamiane są z uciskiem i tyranią. Nie chcąc krępować się normami, nie poślubia Marii, porzuca własne dzieci, walczy z Bogiem. W tej walce przypomina Manfreda z dramatu Byrona o tym samym tytule. Manfred odczuwa jednak odpowiedzialność za śmierć kobiety, która go kochała i którą on kochał. Udręczony, samotny przyzywa duchy ciemności, by zapewniły mu zapomnienie. Okazuje się, że jedyną formą zapomnienia może być śmierć. W scenie czwartej drugiego aktu odmawia złożenia hołdu Duchowi ciemności Arimanowi, mówiąc do jednego z duchów:

> Niech się on [Ariman – M.M.] ukorzy
> Przed tym, co nad nim ma moc, przed Odwiecznym,
> Który go stworzył, lecz nie ku czci swojej –
> Niech on uklęknie, wtedy klękniem wszyscy[35].

Ostatecznie więc odrzuca autorytet Szatana, wyznając istnienie wyższej siły, ale jednocześnie nie korzy się przed nią. Przed śmiercią walczy z duchami ciemności, które przychodzą po jego duszę. Odrzuca pomoc ofiarowywaną mu przez opata, przepędza duchy ciemności i umiera, stwierdzając, że sam jest swoim niszczycielem.

Lambros Solomosa, dążąc do totalnej wolności, gdyż, jak twierdzi, człowiek jest sam sobie bogiem, posuwa się dalej niż Manfred. Tłumiąc wszelkie wyrzuty sumienia, odrzucając poczucie winy i odpowiedzialności za własne czyny, nakazuje spać swojemu

[34] Por. przyp. 30.

[35] Tłum. J. Paszkowski, cyt. [za:] *Byron. Wybór dzieł*..., t. 2, s. 38 („Bid *him* bow down to that, which is above him, / The overruling Infinite – the Maker, / Who made him not for worship – let him kneel, / And we will kneel together", Byron, *Manfred*, cyt. [za:] *The Works of Lord Byron*..., s. 390).

sumieniu. W tym upadku, ale i dzięki niemu, może wreszcie ulec własnym instynktom, zbuntować się przeciw Bogu i oddać pod władzę Szatana. Jak pokazuje Solomos, Lambros ponosi najsurowszą karę za tak rozumiane „prawo do wolności". Unikanie odpowiedzialności, życie – za wszelką cenę – dla siebie, niszczy bohatera, doprowadzając go do bluźnierstwa, szaleństwa, a w końcu do potępieńczej śmierci. Przede wszystkim jednak niweczy jego działania powstańcze.

Obaj poeci, polski i grecki, by ukazać najskrytsze myśli bohaterów, obnażyć ich duszę, odsłonić przyszłość, sięgają po podobne środki obrazowania, jak wizje czy sny. Pod piórem Słowackiego wizje te, jak pisze Maria Janion, „rozrastają się do wspaniałych fantasmagorii"[36]:

Znów mu się senne ukazały barwy,
Ciemno ognista i miesięcznej bieli,
I znów te same widział Kleftów larwy.
Stanął w ich kole, słuchał – lecz milczeli.
A przed Kleftami stali dwaj anieli:
Jeden ognisty jak piorunu strzała,
Bezkarnie wzrokiem człowieka nie tknięty,
Był w Lambra myśli jako płód poczęty
I nie mógł w zmysłów narodzić się świecie;
Drugiego istność księżycowa – biała –
Miał skrzydła u głów, u rąk, u stóp trzecie.
Widać, że kiedyś był Boga aniołem,
Lecz barwy skrzydeł spłowiały, pobladły,
Musiał je zrosić ów anioł upadły
We łzach człowieka nad świata padołem
(Pieśń II, w. 300–314)

Źródłem tych wizji staje się morze, które Lambro wybiera, by zapewnić sobie całkowitą samotność, oraz opium, które potęguje doznania. Obraz morza unaocznia również zniszczenie duszy bohatera, jej całkowitą destrukcję. Kleiner zwraca uwagę na „zdolność poety do przemieniania snów w rzeczywistość – dotykalną i widzialną, a przecież nierealną"[37]. Te same słowa można odnieść do wizji bohatera Solomosa. Za pomocą prostego języka i równie prostych obrazów grecki poeta uczynił rzeczywistym to, co nadprzyrodzone: czytelnik ma nieodparte wrażenie, że nie tylko słyszy i widzi wszystko, co dzieje się w kościele, ale także czuje zmysłem powonienia. Przerażające jest pojawienie się dzieci. Wręcz odczuwalny wydaje się odór gnijących zwłok i dławiący zapach kadzideł. Z kolei sen Marii uwydatnia jej wewnętrzną pustkę po utracie dzieci, jej wyobcowanie ze świata oraz zapowiada rodzaj śmierci, jaką umrze. Peter Mackridge zwraca uwagę na profetyczne rymy *μν□μα* ('grób'), *κ□μα* ('fala'), *κρ□μα* ('grzech') w strofie VI[38]. W tej wizji, jak u Słowackiego, pojawia się nie tylko morze, lecz także statek. U Słowackiego czytamy:

[36] M. Janion, *Uwięziony w morzu*…, s. 20.

[37] J. Kleiner, *Julisz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 1, Kraków 1999, s. 196.

[38] P. Mackridge, *Dionysios Solomos*, Bristol 1989, s. 70.

To mój okręt korsarski na ciemnej otchłani
W skrzydlate widmo się mieni;
A z prawej strony widmo zarazy,
A z lewej anioł ognisty,
Liny z promieni...
I morza obrus błękitno szklisty
Nie łamie się w pianę pod statku piersiami,
I okręt białymi nie szumi żaglami;
I tylko czuję, że płynę
Jak duchy w północną godzinę
[...]
Anioł zemsty kieruje okrętowym sterem,
Odbłyskiem swego lica ciemny brzeg pozłaca
(Pieśń II, w. 474–483; 493–494)

Okręt w wizji Lambra przypomina okręt-widmo z *Rymów starego marynarza* Coleridge'a. U Solomosa Maria płynie na statku, który nie ma ani steru, ani żagla, i wciąż gna. Pojawiają się na nimi duchy jej synów: niczym „anioły zemsty" kierują nim, a potem przeklinają matkę, tak jak przeklina ją widmo ich siostry. Maria, jak stary marynarz Coleridge'a, płynie żywa wśród trupów[39]. Inspiracją Solomosa mogła być również pieśń ludowa *Statek Charosa*, w której występuje statek-widmo: „na pokładzie tam, gdzie maszt, gromadka małych dzieci"[40]. W obu poematach wizje przesycone są pierwiastkami piekielnymi, szatańskimi, frenetycznymi. U Słowackiego są one pełne „strąconych przez Boga, ciemnych, ognistych aniołów, uosobienia szatańskiej zemsty i nienawiści"[41], ale „piekielna" jest także stylizacja samego Lambra, „który – jak pisze Kleiner – w bayrońskiej pozie buntu ma się zbliżać do aniołów upadłych"[42]. Solomos także pozostawał pod przemożnym wpływem zarówno Byrona jak i Miltona, chociaż w uwagach do *Lambrosa* pisał:

Guarda Byron per non copiare.
Guarda che non s'imiti le parole del Satanasso di Milton[43].

Lambros Solomosa jest ukształtowany na modłę Manfreda Byrona i Lucyfera z *Raju utraconego* Miltona. W swej grzesznej dumie pragnie zadośćuczynienia za doznane krzywdy, buntuje się przeciwko Bogu: „Piekło, w nie wierzę!". Lambros jest skazany na upadek, gdyż odrzuca miłosierdzie Boże. Walka o jego duszę toczy się w umyśle boha-

[39] „Alone, alone, all, all alone / Alone on a wide wide sea! / And never a saint took pity on/ My soul in agony. The many men, so beautiful! / And they all dead did lie: / And a thousand slimy things/ Lived on; and so did I", cyt. [za:] S.T. Coleridge, *The Rime of Ancient Mariner*..., s. 58.

[40] *Gminna pieśń Greków. Antologia*, wybrała, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła M. Borowska, Warszawa 2004, s. 225 (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. 2).

[41] A. Kowalczykowa, *Słowacki*, Warszawa 1999, s. 123–124.

[42] J. Kleiner, *Juliusz Słowacki*..., t. 1, s. 182.

[43] „Uważaj, żebyś nie kopiował Byrona. Uważaj, żebyś nie naśladował słów Szatana Miltona", cyt. [za:] Σ. Ροζ□νης, *το Δαιμονιακ□ □ψιστο* [S. Rozanis, Demoniczna wzniosłość], [w:] *Εισαγωγ□ στην Π□ησ□ του Σολωμο□* …, s. 237.

tera, jak zapowiedział Szatan Miltona[44]. Dlatego Lambros, który ostatecznie poddaje się swoim pragnieniom, przekonując siebie, że jest jedynym panem swojej woli, stwierdza: „Umysł – świat, który wnet runie". Podobnie mówi Manfred odpędzający duchy, które po niego przyszły,

> Duch nieśmiertelny sam sobie odpłaca
> Za zły lub dobry swoich myśli wątek,
> On jest sam sobie początkiem i końcem
> Cierpień, sam sobie czasem i przestrzenią!
> [...]
> Nie byłem sługą – nie jestem twym łupem –
> Sam siebie byłem niszczycielem
> I chcę być nadal! ...
>
> (akt III, scena IV)[45]

Również kiedy wybiega z kościoła i oszalały pędzi przed siebie, Lambros widzi tylko ciemność, jak upadający z nieba Miltonowski anioł:

> Wkoło, daleko, jak sięga anielski
> Wzrok, widzi obszar pusty i posępny;
> Loch ów straszliwy kręgiem go otacza
> Jak palenisko rozległe, płonące;
> Jednak nie pada blask z owych płomieni,
> Lecz raczej ciemność widoma...
>
> (I, w. 69–74)[46]

U obu poetów znajdujemy również motywy ludowe. Solomos, który podobnie jak inni romantycy, był zafascynowany ludowością, przypisując twórczości ludowej szczerość uczuć, naturalność i prostotę jako najwyższe wartości życia i sztuki, sięgnął do pieśni gminnej, której powodzenie w literaturze romantycznej wzrastało od momentu opublikowania przez Claude'a Fauriela w latach 1824–1825 zbioru pieśni gminnej Greków. Małgorzata Borowska pisze:

> Jest rzeczą paradoksalną, że rodzimą twórczość poetycką, najgłębiej i w sposób najbardziej autentyczny objawiającą ducha nowożytnej *romiosini* (greckości) – pieśń gminną (*dimotiko tragudi*) – odkryli Grekom obcy badacze[47].

---

[44] „Hail [...] / Infernal World! and thou, profoundest Hell, / Receive thy new possessor – one who brings/ A mind not to be changed by place or time. / The mind is its own place, and in itself / Can make a Heaven of Hell, and Hell of Heaven" (I 250–255), cyt. [za:] J. Milton, *Paradise Lost*, [w:] idem, *Poetical Works*, London 1946, s. 15).

[45] Tłum. J. Paszkowski, cyt. [za:] *Byron. Dramaty*..., t. 2, s. 52–63, w. 409–412; 419–422; „The mind which is immortal makes itself / Requital for its good or evil thoughts – / Is its own origin of ill and end / And its own place and time ... / I have not been thy dupe, nor am thy prey – / But was my own destroyer, and will be / My own hereafter...", cyt. [za:] Byron, *Manfred*..., s. 396.

[46] J. Milton, *Raj utracony*..., s. 11–12; „ [...] round he throws his baleful eyes, / That witnessed huge affliction and dismay, / Mixed with obdurate pride and steadfast hate. / At once, as far as Angles ken, he views / The dismal situation waste and wild. / A dungeon horrible, on all sides round, / As one great furnace flamed; yet from those flames / No light; but rather darkness visible (ks. I, w. 56–63)", cyt. [za:] J. Milton, *Paradise Lost*..., s. 11.

[47] M. Borowska, *Gminna pieśń Greków*..., s. 5.

Do fragmentów *Lambrosa* włączył grecki poeta dwa napisane przez niego w latach dwudziestych wiersze stylizowane na piosenki ludowe, które były znane w kręgu poety i budziły zachwyt słuchaczy. W pierwszym (frg. 18), zatytułowanym *Dio Adelfia* (Rodzeństwo), z godną podziwu głębią, w prostych poetyckich obrazach przedstawił śmierć, która rozpościera swój cień nad niewinną, beztroską duszyczką dziecka. Braciszek Antos szuka siostrzyczki Awguli. Znajduje ją na cmentarzu, gdzie „odpoczywa" na łożu śmierci.

16.
Poduszka czerwona.
Na niej główka mała.
Śmierć gorzkie usłała
Łoże jej do snu.

17.
Wieniec śmierci wokół
Oplata jej włosy.
Świeżością by rosy
Słodkie liczko lśni.

Próbuje z nią rozmawiać. Gdy Awgula milczy, a już zaczyna się zmierzchać, zabiera wianek siostry i zanosi zrozpaczonej matce, by jej powiedzieć, żeby się nie martwiła, gdyż dziewczynka jedynie śpi. Na tle niemal idyllicznej przyrody, spokojnej, rozpalonej słońcem, śmierć ukazana jest jako naturalny element, wpisany w życie ludzkie, nie burzący spokoju i radości:

24.
Niewinny motylek
W okropnej spiekocie
Wiatru szuka w locie,
Orzeźwić się chce.

25.
A gdy przez przypadek
Przysiada na grobie,
By odpocząć sobie
Wiatr tak miło dmie.

26.
I czuje ten powiew,
Który śle wiaterek.
Ach, nie wie motylek,
Gdzie siada, ach, gdzie.

Drugi wiersz (frg. 19), pod tytułem *I Treli Mana* (Szalona Matka) z pomocą równie prostych, choć budzących grozę obrazów (wiatr wyjący na cmentarzu, smutne cyprysy przyzywające żywych, gęste ciemności na łące przypominające ubranka zmarłych chłopców, potworne dźwięki dzwonu), przedstawia śmierć dzieci oraz rozpacz matki, która

13.
Ku chmurom i gwiazdom
Wyciąga ręce.
Szalona łez leje
Więcej, więcej.
Przeraźliwe wycie
Poruszy głaz.

Słowacki, choć, jak zauważa Marian Ursel, „w powieściach poetyckich sięga do tradycji ludowej oszczędnie"[48], w *Lambrze* wykorzystał motyw, charakterystyczny również dla powieści poetyckich Byrona, przebrania się dziewczyny za chłopca. Tak właśnie czyni Ida, ukochana Lambra, by dostać się na okręt korsarza, gdzie zginie zasztyletowana przez niego. Także Lambro przebrany w szaty tureckie, wraz ze słomianą kukłą w stroju Idy, bez przeszkód dopływa do tureckiego okrętu, na którym zginął Ryga, aby wysadzić go w powietrze. Z tego samego fortelu korzysta również córka Lambrosa, która nakłada strój tureckiego młodzieńca, by móc dostać się do obozu Greków.

* * *

Obaj poeci, zafascynowani twórczością romantyków europejskich, a zwłaszcza Byrona, zawarli w swych poematach studium skłóconego ze światem, złamanego moralnie samotnika, dążącego do autodestrukcji, stąd też i sposoby obrazowania w obu poematach są zbieżne. Jednak obaj szukali dla swojej twórczości innego, głębszego celu – pragnęli „poruszać autentyczne problemy swojego narodu i swojej współczesności"[49], a postawa bajronicznego egotysty, który żyje, by cierpieć i zadawać cierpienia innym, prowadziła donikąd.

Słowacki jeszcze we *Wstępie* do III tomu *Poezyi* pisał, że „myli się ten, kto sądzi, że narodowość zależy od opisywania narodowych zdarzeń"[50]. Poeta chciał być przede wszystkim wyrazicielem epoki i już w *Lambrze* próbował dokonać rozrachunku z problemami narodowymi, ale jeszcze w przebraniu greckim. Powoli jednak tworzy własny wizerunek Polski i Polaków, dla którego szuka materiału początkowo w pradziejach ojczystych, potem w przełomowych momentach XVII i XVIII wieku, kiedy to ścierały się ludzkie namiętności – poświęcenie i pycha, wierność i zdrada, świętość i podłość. Dla głębszego oddania tych stanów ducha sięga po dramat i szuka artystycznej inspiracji u Szekspira – „znawcy serc, malarza namiętności, demaskatora natury ludzkiej i rewelatora teatru »prawdziwego«, pełnego kontrastów, efektów skrajnych, nawet brutalności"[51]. Dlatego właśnie w miejsce Byrona nowym „kochankiem" poety został Szekspir. Wpływ jego da się zauważyć już w *Mindowem* czy *Marii Stuart,* które w warstwie historycznej są jeszcze „daleko od Polski". Jednak *Kordian* jest już dramatem narodowym

[48] M. Ursel, *Juliusz Słowacki. Powieści poetyckie*, Wrocław 1986, s. LIX.
[49] J. Słowacki, *Wstęp do III tomu Poezyj*, [w:] tegoż *Dzieła...*, t 2., s. 155.
[50] Ibidem, s. 155.
[51] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 2000, s. 325.

o Polakach pozbawionych woli i wytrwałości, jest pierwszym krokiem Słowackiego na drodze ku Polsce, jak pisze Władysław Günther[52], której „anielską duszę" będzie się starał uratować.

Solomos, który po wybuchu walk narodowowyzwoleńczych w Grecji zadeklarował, że „nie myśli o niczym innym tylko o wolności i języku"[53] uznał, iż problemy jednostki skłóconej ze światem w chwili, gdy naród ponosi największą ofiarę, by odzyskać niepodległość, nie są tematem godnym Sztuki. Pragnął stać się piewcą bohaterów walczących o wolność, powstańców oraz zwykłych mieszkańców Grecji – kobiet, dzieci, staruszek, starców, wszystkich ludzi wciągniętych w wir historii, którzy stali się bojownikami na miarę zwycięzców spod Maratonu. Wybuch powstania zastał go na Zakintos, tam codziennie słyszał odgłosy walk dochodzące z obleganego po raz drugi od 1824 roku Mesolongi, tam docierali uciekinierzy z miasta, w którym zaczynało brakować żywności. W tym okresie Solomos zaczął pisać poemat prozą w stylu biblijnymi, zatytułowany *Kobieta z Zakintos* (*I Gineka tis Zakintos*)[54]. Opowiada w nim historię mieszkanki wyspy Zakintos, która z szaleńczej nienawiści odmówiła pomocy uciekinierkom z Mesolongi, zmuszonym żebrać, by przeżyć. Przedstawił los kobiet, które z powodu wojny straciły wszystko i

> obchodziły okolicę prosząc o wsparcie dla mężów, dla synów i braci, którzy walczyli. [...] A kiedy się zmęczyły, przysiadały na brzegu morskim i nasłuchiwały, bo się bały, że Mesolongi upada. I widzieli je ludzie, jak przebiegały ulice i skrzyżowania, jak chodziły po domach, strychach, piwnicach, kościołach, kaplicach, prosząc o wsparcie. I przyjmowały pieniądze, płótno dla rannych. I nikt nie powiedział im: nie, bo prośby kobiet najczęściej wspierane były przez wystrzały armatnie od Mesolongi i ziemia drżała im pod nogami[55].

Kobieta „zła i przewrotna", która odmówiła uciekinierkom pomocy, stała się na kartach poematu wcieleniem Szatana.

Od 1829 roku pracował Solomos nad swoim najwspanialszym dziełem – *I Elefteri Poliorkimeni* (*Wolni Oblężeni*), którego bohaterami uczynił obrońców Mesolongi. Jak zwykle niezadowolony z efektów, opracowywał różne wersje poematu[56], włączając doń niektóre fragmenty *Kobiety z Zakintos*. Do napisania poematu skłoniło poetę nie tylko tak długo trwające oblężenie miasta, ale także wydarzenia roku 1826, kiedy to w marcu, po niemal dwóch latach oporu zdesperowani powstańcy postanowili, że ci, którzy wciąż są zdolni do walki, spróbują się wydostać z oblężonego miasta i wyprowadzić kobiety i dzieci. Próbę tę podjęto w nocy z 9 na 10 kwietnia. Z niemal siedmiu tysięcy cywilów przeżyło około trzystu, z trzech tysięcy powstańców nieco ponad tysiąc, z siedemnastu

[52] W. Günther, *Polskość Teatru Słowackiego*, [w:] *Juliusz Słowacki 1809–1849. Księga zbiorowa w stulecie zgonu*, Londyn 1951, s. 118.

[53] Δ. Σολωμ□ ς, ⊿ί□ *λογος*, [w:] idem, □ *Απαντα*..., t. 2, s. 12.

[54] Pierwsza wersja poematu powstawała w latach 1826–1829, druga w latach 1829–1833, trzecia w roku 1833.

[55] D. Solomos, *Kobieta z Zakintos*, przeł. M. Mikuła, Warszawa 2004, s. 169 (Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. 3).

[56] Nad pierwszą wersję poematu Solomos pracował od roku 1829, na drugą w latach 1833–1844, nad trzecią w okresie 1844–1849.

tysięcy Turków około trzy tysiące, gdyż dowódca Christos Kapsalis wysadził w powietrze warownię z tysiącami wrogów. Na kartach poematu widzimy wycieńczonych z głodu powstańców, kobiety cierpiące na widok głodujących dzieci, miasto, w którym nie szczekają psy, gdyż wszystkie zostały zjedzone. Poeta opiewa heroizm obrońców, ich wiarę, poświęcenie się obowiązkowi. Pisze pochwałę ludzi, którzy tworzą idealną społeczność. Męczeńscy obrońcy Mesolongi stali się dla Solomosa symbolem walki człowieka o wolność narodową i duchową. W poemacie wielokrotnie ukazuje się wielka postać kobieca w czarnej sukni.

> Wtedy odczułem w sobie straszne pomieszanie, i uznałem, że nadeszła godzina, w której oddam ducha. Lecz oto znalazłem się w miejscu mrocznym i huczącym, co drżało pode mną jak ziarnko pszenicy w młynie, który mieli szybko, jak woda, która wrze. Wtedy zrozumiałem, że znalazłem się w Mesolongi. Ale nie widziałem ani twierdzy, ani obozu, ani morza, ani ziemi, po której kroczyłem, ani nieba. Wszystko całkowicie zakrywała ciemność i jakby smoła pełna błyskawic, grzmotów i piorunów. I wzniosłem ku niebu oczy i ręce, żeby modlić się błagalnie, z całym zapamiętaniem serca. I ujrzałem pośród dymu wysoką kobietę w sukni, która była czarna jak posoka zająca, na którą iskra opada i gaśnie. I głosem, który jak mi się zdawało, pokonywał zamęt wojny, zaczęła (śpiewać)[57].

To „Wielka Matka" – Grecja, którą tak ukochał poeta.

Podjęcie tego samego tematu i wykorzystanie podobnych środków poetyckich to efekt nie tylko podobnych celów, które sobie wyznaczali poeci, ale także zbieżności ich losów. Obaj byli synami narodu uciśnionego, dla którego chcieli być duchowymi przywódcami. Nad oboma ciążyła pewna przewina. Ani jeden, ani drugi nie wziął czynnego udziału w walkach powstańczych. Słowacki, choć był naocznym świadkiem walk oraz „bardem rewolucji" dzięki wierszom powstańczym *Hymn*, *Kulik*, *Oda do wolności*, w marcu 1831 roku wyjechał za granicę. Co prawda został wysłany z misją dyplomatyczną do Anglii, ale i w jego odczuciu nie był to wielki wkład w działalność powstańczą. Poczucie winy i „szyderstwa losu", związane z przedwczesnym opuszczeniem walczącej ojczyzny, pojawia się także w strofach *Lambra*. Solomos również nie wziął udziału w powstaniu, choć był członkiem tajnej organizacji niepodległościowej „Towarzystwo Przyjaciół", opowiadał się zdecydowanie za walką zbrojną oraz zagrzewał do niej swoim *Hymnem*. Ponadto obaj poeci żyli poza granicami swojej ojczyzny – na wygnaniu. Solomos w 1828 roku przeniósł się na wyspę Kerkyrę (Korfu) i tam „na dobrowolnym wygnaniu" mieszkał aż do śmierci. Nigdy też nie odwiedził wyzwolonej ojczyzny, być może z lęku przed konfrontacją marzeń o wspaniałej, idealnej Grecji z rzeczywistością. Nie on jedyny tak się zachował. Podobnie postąpił wspomniany wcześniej poeta Andreas Kalwos, który do wolnej Grecji nigdy nie pojechał, a w 1852 roku zdecydował się na wyjazd do Anglii i tam umarł. Również Słowacki po tym, jak w 1831 roku opuścił Warszawę, już nigdy nie zobaczył stron rodzinnych, a tęsknota za ojczyzną jest wątkiem wielu jego utworów:

[57] *Wolni oblężeni*, tłum. autorki na podstawie: Δ. Σολωμ□ ς, □ *Απαντα*..., t. 1, s. 211.

Żem często dumał nad mogiłą ludzi,
Żem prawie nie znał rodzinnego domu,
Żem był jak pielgrzym, co się w drodze trudzi
Przy blaskach gromu,
Że nie wiem, gdzie się w mogiłę położę,
Smutno mi, Boże!
[...]
Kazano w kraju niewinnej dziecinie
Modlić się za mnie co dzień... a ja przecie
Wiem, że mój okręt nie do kraju płynie,
Płynąc po świecie...
Więc, że modlitwa dziecka nic nie może,
Smutno mi, Boże[58].

Czy nieco wcześniejszej, gdy „ten sam statek, ten sam »Eptanissos« [...] odnosił w rodzinne zagrody" młodego Zantejczyka, z piersi poety wygnańca wyrwał się krzyk rozpaczliwy:

Ojczyzno moja! może wszyscy wrócą
Na twoje pola, ale ja nie wrócę![59]

Drogi wielkich poetów, jak wiemy, skrzyżowały się na statku „San Spiridone" we wrześniu 1836 roku[60]. Spotkanie z greckim wieszczem uwieczniał Słowacki w III i IV pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. W strofach 6–11 pieśni III dał trafny, choć nieco ironiczny opis grafa Solomona z Zante, który urażony błędnym przytoczeniem wierszy Wergiliusza wstaje, by poprawić kapitana statku, ale rezygnuje i nic nie mówi.

Może to słabość: bo prędko rękoma
Wziął się za serce i na dwóch lokai
Głośno zawołał nazwiskami dwoma;
Bo skoro tylko jeden się narai,
Zaraz poeta do drugiego krzyczy,
Aby wiedziano, że dwóch w służbie liczy.

[58] J. Słowacki, *Dzieła*..., t. 1, s. 77–78.

[59] Ibidem, t. 4, s. 28.

[60] Wiele jest prób odtworzenia spotkania obu poetów oraz interpretacji sądu Słowackiego o Solomosie na podstawie przekazu zawartego w trzeciej *Pieśni Podróży*. Por. W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki*..., s. 201–208. G. Maver w pracy *Da Napoli a Zante: Osservazioni marginali sul »Viaggio in Oriente« di J. Słowacki*, odtwarzając spotkanie obu poetów, twierdzi, że mogło dojść do niego już na Korfu za pośrednictwem włoskiego poety Anastasia Volterry. Volterrę poznał Słowacki na statku w drodze przez Adriatyk. W czasie 28-godzinnej podróży na pewno wiele rozmawiali o największym współczesnym poecie greckim, autorze *Hymnu do Wolności*, który znał Słowacki, oraz autorze, podobnie jak polski poeta, *Lambrosa*. Zastanawia się Maver, kiedy mógł się Słowacki dowiedzieć o *Lambrosie* Solomosa, skoro nieukończony poemat został wydany dopiero w 1859 roku. W rzeczywistości *Wizja* z poematu *Lambros* ukazała się w *Antologii Jońskiej* w roku 1834, ale jako utwór anonimowy. Czy ktoś z otoczenia poety wiedział już wtedy, kto jest autorem tego fragmentu? Czy Volterra, który tłumaczył *Hymn* Solomosa na włoski i był wielbicielem poety, mógł wiedzieć, nad czym pracuje poeta i podzielić się tymi informacjami ze Słowackim? Ta kwestia pozostaje jeszcze do przebadania. Por. G. Maver, *Da Napoli...*, [w:] *Juliusz Słowacki 1809–1849. Księga zbiorowa w stulecie zgonu*, Londyn 1951, s. 319–328.

Wielki poeto! jako między skały
Rzucony Tytan, tak ty w puchowniczki
Strącon słabością; a twój surdut biały
I glansowane białe rękawiczki,
I twój z usłużnych lokajów pacholik
Świadczą, że jesteś coxcomb lub migdalik[61].

Przy tej okazji tłumaczy początek jego *Hymnu do Wolności*:
„O! znam ja ciebie, której ręka trzyma
Miecz w piorunową uzbrojony jasność;
O! znam ja ciebie, z krwawymi oczyma
Na świat patrząca, jak na przyszłą własność..."
Z takim to niegdyś do wolności żarem
Przemówił ów graf i został Pindarem[62].

Bo Wolność – jedna z najcenniejszych wartości w pojęciu romantyków – której zabrakło ich narodom i o którą piórem walczyli obaj poeci, splotła ich losy na kartach literatury i życia.

Lambro by Juliusz Słowacki and *Lambros* by Dionisios Solomos. Inspirations from Byron

In 1833 Słowacki published his third volume of poetry which also included his poetic novel *Lambro*. Describing the fate of the Greeks fighting for freedom, Słowacki took a stance on the lot of the November Uprising. After his defeat, the protagonist, Lambro, becomes a corsair. Lambros Katsonis (1752–1804), a historical character, may have been a model for the protagonist. This character had been introduced into literature by Byron, and also inspired Dionisos Solomos, a Greek poet, who wrote a poem titled *Lambros*. The protagonists of Słowacki and Solomos are Byronic rebels fighting for the freedom of Greece. One of them searches for relief in drugs, the other blasphemes against God. They are both juxtaposed with other luminous characters: in Słowacki's work – Ryga, who dies hanged from the mast of a Turkish frigate, and is then avenged by the main character; in Solomos's poem – a priest-martyr. The Greek poet's Lambros was also to have become an avenger but having had a horrible vision in a church, he drowned himself, driven by madness, in the same place where his daughter had drowned herself. Both the poems are similar: the poets reach for artistic means so typical of Romantic depictions, they include a dressing-up motif (Lambros's daughter, Lambro's beloved – Ida), and both the poets reveal Byron's influence. Following the ideological trends of the epoch, the poets wanted to become spiritual leaders of their nations, and they perceived poetry in a similar way. They were both sons of oppressed nations. The thought that they did not participate in the fighting, which they observed from abroad, pressed on them heavily. They both longed for their homelands which they were never to see again. They met in 1836 on a ship from Corfu to Zakynthos (Zante).

Curious to meet the famous author of *The Hymn of Freedom* which he had read earlier and on which he had modelled his *Ode to Freedom*, Słowacki left a description of their encounter and

[61] J. Słowacki, *Dzieła...*, t. 4, s. 20–21.
[62] Ibidem, t. 4, s. 21.

a description of Solomos in the Third and Fourth Song of the *Journey to the Holy Land from Naples*. He also quoted his own translation of the beginning of *The Hymn of Freedom*.

Ο «Lambro» του Juliusz Słowacki και ο «Λάμπρος» του Διονυσίου Σολωμού – οι εμπνεύσεις από τον Βύρωνα

Το 1833 ο Słowacki εξέδωσε τον Γ' τόμο των «Ποιημάτων», στον οποίο τοποθέτησε και το ποιητικό μυθιστόρημα «Lambro». Ο ήρωας του μυθιστορήματος, Lambro, μετά την ήττα της επανάστασης έγινε κουρσάρος. Το πρωτότυπο του ήρωα μπορεί να αποτελούσε η ιστορική μορφή του Λάμπρου Κατσώνη, η οποία εισήχθει στην λογοτεχνία από τον Βύρωνα (1752—1804) στο «The Bride of Abydos» και μετά στο «Don Juan». Γράφοντας τον «Lambro» ο Słowacki πραγματοποιούσε τα όνειρα της νεότητάς του και έθεσε τον εαυτό του στο κοινό στα χρόνια εκείνα ρεύμα του φιλελληνισμού. Επιπλέον χρησιμοποίησε το θέμα, το οποίο ενδιέφερε και τον Έλληνα ποιητή Διονύσιο Σολωμό, ο οποίος στα 20. του ΙΗ' αιώνα άρχισε να γράφει το ποίημα «Λάμπρος». Το ποίημα, όπως και άλλα έργα του, δεν ολοκληρώθηκε ποτέ. Ο ήρωας των δυο ποιημάτων είναι ο βυρωνικός επαναστάτης, ο οποίος παλεύει για την ελευθερία της Ελλάδος. Ο ένας ψάχνει για την ανακούφιση στα ναρκωτικά καί ο άλλος βλασφημεί τον Θεό και παραδίδει τον εαυτό του στον Σατανά. Και οι δυο ποιητές συγκρίνουν τους πρωταγωνιστές με λαμπρούς αξιότιμους χαρακτήρες. Ο Słowacki αντικρούει τον Lambro με τον Ryga (Ρήγα Φερραίο) και ο Σολομός τον Λάμπρο με τον ιερέα – μάρτυρα. Και τα δυο ποιήματα δείχνουν την έμπνευση του Βύρωνα (και στα δυο του «The Corsair» στο ποίημα του Σολωμού – επίσης του «Manfred»), αφού και οι δύο ποιητές σαγηνεύθηκαν τότε από το έργο του Άγγλου ποιητή και έμειναν υπό την επήρειά του για πολύ καιρό σκοπεύοντας να γίνουν Βύρωνας της πολωνικής ή ελληνικής λογοτεχνίας. Προ πάντων ωστόσο, σύμφωνα με τις τάσεις της εποχής, ποθούσαν να γίνουν πνευματικοί ηγέτες των δικών τους εθνών, ώστε να τα οδηγήσουν προς την ελευθερία. Συναντήθηκαν το 1836 στο πλοίο, ταξιδεύοντας από την Κέρκυρα στην Ζάκυνθο. Ο Słowacki στο Γ' και Δ' «Άσμα του Ταξιδιού στους Αγίους Τόπους από την Νεάπολη» άφησε μια περιγραφή της συνάντησης αυτής προσθέτοντας και τη δική του μετάφραση των αρχικών στροφών του «Ύμνου εις την Ελευθερίαν». Και «η Ελευθερία» είναι η μια από τις πιο σημαντικές αξίες στα μάτια των ρομαντικών, η αξία η οποία έλλειψε στα έθνη τους, για την οποίαν πάλευαν με την γραφίδα τους και η οποία έπλεξε τις τύχες τους τόσο στη ζωή τους όσο και στο έργο.

ELŻBIETA WESOŁOWSKA

Lambro i inni. Kilka uwag na temat samotności i śmierci w „egzotycznych" poematach Juliusza Słowackiego

Postać wygnańca, tułacza czy obcego wśród swoich lub żyjącego wśród obcych była żywotna w literaturze „od zawsze"[1]. Wygnaniec szczególnie mocno budził uczucie litości w tragedii, co było nieodzownym elementem osiągnięcia oczyszczenia w *katharsis*[2]. Romantyczni twórcy nadzwyczaj chętnie zajmowali się tego rodzaju postaciami. Obcy wśród swoich to także postać często pojawiająca się w poematach Słowackiego. Ta alienacja niejedno ma imię. Spójrzmy bowiem, w jak różnych wariantach pojawia się jednostka wykluczona (wykluczająca się) ze społeczności, w której dotąd przebywała:

renegat – mnich w *Mnichu*, Bielecki,

zdrajca – Hugo,

na wpół umarły, skalany zbrodnią – Lambro,

ojciec zadżumionych – tak chciał los, ale lęk otacza osobę tak srogo doświadczoną,

Arab w *Arabie* – to upostaciowany los w swej wersji złej, ale i ktoś wyzuty z ludzkiej umiejętności czucia sercem.

Jest w takich sytuacjach szczególna okazja do budowania sytuacji tragicznie paradoksalnych, na przykład Hugon brzydzi się obłudy i skrytobójstwa, chce walczyć z otwartą przyłbicą, a przecież zamiast niego ginie zamaskowana dziewczyna! Z kolei Lambro jest wojownikiem lepszej sprawy, a przecież zabija i sam ginie w amoku narkotycznym. We wczesnych poematach poeta niejednokrotnie widział sprawę osamotnienia narodowego, stąd pojawiają się u niego Turcy, Grecy, Arabowie, Krzyżacy i Litwini. Wszyscy bohaterowie są z dalekich stron. Mamy Mnicha, który jest arabskiego pochodzenia, Hugona, który jest rycerzem krzyżackim, Araba oraz Lambra, greckiego opozycjonistę, mówiąc dzisiejszym językiem. I jest jeszcze ten stary Arab, obcy nawet dla swoich, bo odsunięty przez swoich z powodu choroby, która się czai wokół niego, ojca zadżumionej rodziny.

22 lipca 1832 roku w Paryżu Słowacki wspomina w swoim pamiętniku,

---

[1] Por. E. Wesołowska, *Królewscy tułacze i wygnańcy u Seneki, Szekspira i Słowackiego*, w: *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej, Toruń 2001, s. 269.

[2] Szczegółowo bada ten problem J. Schnayder w artykule *De exulibus et captivis tragicis*, „Eos" 1957–1958, nr 49, s. 35–63.

> jak siedząc raz w ciemnym pokoju na kanapie i słysząc czytającą w przyległym pokoju stryjowi Ludwisię (czytała życie Drydena), marzyłem o tragediach, jakie w przyszłości pisać będę... marzyłem o różnych bohatyrach, wziętych z nowogreckiego powstania... Teraz pisałem już tragedie, ale te nie są ani o Grekach, ani tak złote i iskrzące się, jak mi się przedstawiały w przeszłości...[3]

Istotnie poeta nie napisał nowogreckiej tragedii. A jednak ciągnęło go i do egzotyki, i do walki narodu z okupantem, co przecież przypominało polską sytuację. Jeden z najwcześniejszych poematów Słowackiego, nazwany przez samego poetę „arabskim" – pt. *Szanfary* został ukończony w 1828 roku. Już dwa lata później (a dwa lata przed cytowanym zapiskiem) powstają: *Jan Bielecki*, *Hugo*, *Mnich*[4] i *Arab*[5]. Natomiast rok po cytowanych słowach, tj. w 1833 roku, wyda Słowacki poemat *Lambro*[6] wzorowany na nieskończonym utworze Solomosa[7]. Najpóźniej, bo w 1838 roku, powstał *Ojciec zadżumionych*, który jest już owocem autentycznej podróży wschodniej, a nie tylko młodzieńczych peregrynacji w wyobraźni.

Wszystkie wymienione utwory łączy nie tylko wspólny rok powstania oraz wspólna publikacja w jednym tomie (myślę o *Hugonie*, *Mnichu* i *Arabie*). Protagoniści to jednostki wyalienowane i samotne, obce wśród swoich lub obce wśród obcych. Ich alienacja ma niewątpliwie ściśle romantyczną proweniencję, ale jest to także odbicie stanu uczuciowego autora, owej rozżarzonej imaginacji, która ogarniała go w tamtych dniach.

Spróbujmy spojrzeć w jakiś sposób na poematy, które bardzo wiele łączy, a które na użytek niniejszych rozważań nazwałam „egzotycznymi". Myślę tutaj o *Arabie*, *Ojcu zadżumionych* oraz *Lambrze*. Wiemy na pewno, że *Arab* powstawał w wielkim napięciu i twórczej gorączce, co można złożyć na karb młodego wieku autora, ale i jego fascynacji egzotyką, jednym z elementów romantycznej poetyki[8]. Pewnie i pozostałe też rodziły się w młodzieńczej gorączce, nie tylko tej romantycznej, lecz całkiem własnej, wręcz fizjologicznej.

A więc spróbujmy może skategoryzować najpierw przyczyny ich obcości i alienacji i określić, z czego on powstał, ten banita, odszczepieniec, uciekinier. Jednostka wyalienowana i odsunięta przez własną społeczność mogła się narodzić z nieszczęścia: tu widomym przykładem jest szalony ojciec zadżumionej rodziny. Niewątpliwie potrzeba

---

[3] J. Słowacki, *Dzieła*, pod red J. Krzyżanowskiego, t. 11, oprac. W. Floryan, Wrocław 1959, s. 161. Wszystkie cytaty z dzieł Słowackiego pochodzą z tego wydania.

[4] Nazwane przez poetę kolejno powieścią: narodową polską, krzyżacką i wschodnią.

[5] Por. Zapisek [Z notatnika] uczyniony w Warszawie 15 XI 1830 r.

[6] Charakterystyczne, że tego poematu poeta już nie dookreślił „narodowym" przydomkiem, ale nazwał powieścią poetyczną.

[7] Studium porównawcze obu poematów – w artykule autorstwa Moniki Mikuły zamieszczonym w tym tomie (s. xx–xx).

[8] „Śnił mi się prawie w rozżarzonej imaginacji jakiś poemat wschodni i ten, choć zbladły, przeszedł na papier, jednak zawsze wiele jest w nim kawałków, które i teraz w *Arabie* umieszczone, są najpiękniejszymi stronicami mojej poezji… […] Pamiętam, że ten poemat tak mocno zajmował moją imaginacją, że często na lekcjach Capellego całą godzinę o nim przemarzyłem" – zapiski w pamiętniku pod datą 22 VII 1832 r. (J. Słowacki, *Dzieła*…, t. 11, s. 161).

kwarantanny była oczywista już w tamtych czasach, lecz musiała budzić grozę ta śmierć, która przychodziła po trochu, na raty i niszczyła kolejne życie bardzo przecież licznej rodziny. Jest tu taki straszny rachunek nieszczęścia, skoro biedny starzec liczy na różne sposoby czas, który mijał odmierzany kolejnym zgonem[9]. Nieszczęście, którego doznaje żyjąca część rodziny, zaczyna nabierać kosmicznego wymiaru. Zaczyna godzić w ustalony porządek świata. Stąd to zdziwienie ojca, że księżyc może na to patrzeć. Tak się dziwiła dawno temu Medea w tragedii Seneki, wołając:

> Czy widzi to Słońce,
> [...]
> nie cofnie biegu swojego do wschodu?[10]

I przyszło odrętwienie, gdy żyjący byli już bez łez i bez serca, nieczuli mówili: „Niech Bóg wszystko bierze". Ale zbyt małe byłoby to cierpienie, a więc przyszło znów żywe czucie. A była taka straszna chwila, gdy w ogromnych boleściach konała najmłodsza córka i:

> Kiedy ją bole targały zabójcze,
> wołała: „Ratuj mię! ratuj, mój ojcze!"

Serce nasze staje się niemal równie bolesne jak tego nieszczęsnego ojca. To nic, że konwencja dyktowała te słowa. To nic, że już je znamy choćby z hellenistycznego epigramu Anyte[11]:

> Erato tuląc się do swego ojca
> zalana łzami wyszeptała tak:
> „Już cię opuszczam, ojcze. Wzrok się mąci
> wszystko przesłania śmierci mrok".

U romantyka więcej rozpaczy i dopowiedzenia – ale nic nadto, bo jedynie siedem wersów. I aż dziwnie, że nie więcej, skoro na papier można było przelać więcej niż w utworze, który miał naśladować małomówne kamienne epitafium. Poeta jednak „kwantyzuje" cierpienie w kolejnych opisach kolejnych zgonów, aby i nam nie spowszedniało, jak nie spowszedniało tym nieszczęsnym rodzicom.

Ten zadżumiony Arab staje się w naszych oczach coraz mniej obcy. On przecież zaczyna tak bardzo przypominać nieszczęśnika biblijnego o imieniu Hiob! Tego człowieka wielkich cnót, poddanego wielkiej próbie cierpienia, która miała sprawdzić jego wierność Bogu[12].

Kiedy Arab woła:

---

[9] Zginęło od dżumy ośmioro członków jego rodziny. Kwarantanna za każdy razem trwała dziesięć dni plus ta wstępna. Stąd mamy dokładnie trzy miesiące, o czym wiemy już z inicjalnego wersu poematu. Skąd więc te „dni czterdzieści" powracające jak zaklęcie lub wycie po każdym zgonie? Czy to echo biblijnych tyluż dni, na przykład, Jezusa, kiedy pościł na pustyni? Także za Mojżesza w Starym Testamencie.

[10] Seneka, *Medea*, przeł. i oprac. E. Wesołowska, Poznań 2000, s. 4.

[11] *Antologia Palatyńska*, ks. 7, nr 646.

[12] A.M. Komornicka, *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych*, Łódź 1994, s. 142.

O! Bądźże mi ty pochwalony Alla!
Szumem pożaru, co miasta zapala,
Trzęsieniem ziemi, co grody wytraca
I bierze syny z łona rodzicielki,
O Allach! Akbar Allach! Jesteś wielki!

wydaje nam się, że słyszymy biblijne: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech imię Pańskie będzie błogosławione!"

A jeśli jest w tym modlitewnym wtórowaniu Muezinowi straszna drwina? Bo i tak można te słowa odebrać. Jednak nie, bo jeszcze była wtedy nadzieja na uratowanie ostatniego żyjącego maleństwa. Więc może to była próba ugłaskania okrutnego Boga, żeby poniechał swej kary. Tak jak przedtem taką próbą była udawana śmierć dzieci, żeby Bóg o nich zapomniał. A gdy już nie było na świecie żadnego z siedmiorga dzieci, wtedy rozpacz podwoiła nieszczęście rodziców i każdy dostał własne, a że nie umieli go dzielić ze sobą, „i rozłączeni już byli i sami". To straszna samotność – we dwoje pod jednakim, ale jednak własnym brzemieniem nieszczęścia. A niebawem został starzec całkiem sam na świecie. Zaiste rację miał Toynbee, że nie ma większego nieszczęścia niż zostać żywym, gdy się traci swych najbliższych[13]. Wiedzieli to również starożytni, którzy wsłuchiwali się w stare mityczne opowieści, jak to Medea ukarała Jazona za niewierność, najokrutniej jak umiała, pozbawiając go wszystkich bliskich jego sercu! Zachowała go jednak przy życiu. Tak właśnie uczynił z nieszczęsnym Arabem anioł pomoru, anioł morderca. I stał się ten starzec bez domu, bez celu i bez życia. Ale został mu Bóg. I cmentarz, a więc oczekiwanie na śmierć jako wybawienie od tak strasznego cierpienia. Wszyscy żywi odwrócili się od niego, lękając się klątwy, która ten ród prześladowała. Nieszczęście, gdy nie do udźwignięcia, swym zachwianym ciężarem odstrasza innych, aby i oni nie zostali przygniecieni. I tak było, że

Wszystko, co miało tylko twarz człowieka,
Zaczęło stronić ode mnie z daleka.

Powstał bowiem mechanizm obronny wykluczający jednostkę naznaczoną ze społeczności. Duviganaud napisał swego czasu, że izolacja człowieka staje się faktem na skutek roli, którą pełni lub na skutek zarzucanego mu czynu[14]. Ojciec zadżumionych jest poza taką gradacją. Dżuma to nie jego czyn. A rola ojca nie odróżnia go przecież od innych ojców. O ironio niepojętego fatum!

W *Arabie* owo fatum ucieleśniło się w postaci Araba, samotnego siewcy ludzkiego losu, którego „łzy i rozpacz są skarbnicą". Jeśli daje nadzieję, to złudną, którą tylko krok dzieli od rozpaczy. Los-Arab szuka podniety dla swego skamieniałego serca. Trzeba mu zemsty, która by obudziła ten nieczuły organ. Prawda, że brzmi to jak błędne koło? To on zatruł studnie, to przez niego zmarli nagle wszyscy synowie starego ojca, a ojciec pozostał przy życiu. Nie mógł w śmierci połączyć się z synami. Musiał żyć, by cierpieć

[13] A. Toynbee (i in.), *Człowiek wobec śmierci*, tłum. D. Petsch, przedm. opatrzył B. Suchodolski, Warszawa 1973.

[14] Por. J. Duvignaud, *Sytuacja dramatyczna a sytuacja społeczna*, „Pamiętnik Literacki" 1976, z. 2, s. 294.

dalej. Czyż nie słyszymy tutaj dialogu z *Ojcem zadżumionych*? Śmierć mogłaby stać się ukojeniem w cierpieniu nieogarnionym.

Ale ten upostaciowany Los jest również skrajnie samotny. Nie tylko dlatego, że właściwie opuścił już swe człowieczeństwo przez nie-czucie swego serca, które skamieniało. Także przez poetykę pustyni, która staje się szczególnym doświadczeniem egzystencjalnym, co wcale nie znaczy, że prowadzi do głębszego samopoznania[15]:

> Gdy człowiek w stepy od ludzi ucieka,
> Myśl własna wtenczas jest wrogiem człowieka.

Można by więc powiedzieć, że samotność tego okrutnika, zatracającego ludzkie cechy, wzięła swój początek ze skamienienia: serca zmienionego w „kamienny grób" i w „muszlę wyrzuconą z fali". I tak już ma zostać, nawet po śmierci, w raju Proroka, aby nikt z ludzi nie ważył się tej samotności zakłócić.

Poemat *Lambro* należący do dojrzalszych utworów poety jest też od *Araba* inny, ale wiąże go z nim wiele cech wspólnych. Bohater jest tutaj również „na wpół przeklęty, na wpół zapomniany". Nie wybrał pustyni. Woli bowiem żywioł morza, „tę wielką mogiłę stworzenia", co przecież przypomina bezludność pustyni. Jej jałowość z kolei przypomina także pragnienie, tak zwielokrotnione na pustyni, ale od którego można umrzeć, jak mityczny Tantal, także na morzu. I to nie dlatego, że morze się cofa przed dotknięciem ręki mitycznego zbrodniarza, ale dlatego, że to ręka się cofa, bo morska woda nie jest do picia zdatna! Fatum-Arab nie był żywy w całej pełni; jego jestestwo czepia się snu i z niego się bierze. Tak jak w wierszu renesansowego geniusza:

> Sen cenię, głazem być jest lepszym losem,
> Póki zło i hańba w świecie się panoszą.
> Nie czuć, nie pragnąć największą jest rozkoszą.
> Przeto mnie nie budź. Cyt, mów cichym głosem[16].

Lambro również cierpi na skamienienie serca, co u niego objawia się zupełną nieczułością na śmierć jednego z wiernych towarzyszy. Dziewczyna słuchając jego opowieści, odczuwa również jego duchową skamieniałość. Jej współodczuwanie tego stanu zostaje przyrównane do kamiennego snu żony biblijnego Lota. To skamienienie ma także swój odpowiednik w postaci odrętwienia w cierpieniu narodu, co poeta odmalował jako posąg boleściwej Niobe, która w mitycznej historii obróciła się w kamień z żalu po swych zabitych dzieciach, co jednak nie uwolniło jej od cierpienia[17]. Owo kamienne odrętwienie ojczyzny po stracie swych dzieci jest z jednej strony czytelną aluzją do ofiar walk wyzwoleńczych Grecji z Turcją, a z drugiej stwarza piękny kontrapunkt dla porównania z tak cierpiącym po stracie zadżumionej rodziny Arabem, że prawie obróconym w głaz.

---

[15] Do czego zachęcał mędrzec Seneka, ów niestrudzony „apostoł samotności", jak go nazwał J. Schnayder (idem, *Motyw samotności w literaturze antycznej*, „Meander" 23 (1968), s. 473).

[16] Michał Anioł Buonarroti, *Poezje*, przeł. L. Staff, wybór i wstęp M. Brahmer, Warszawa 1956, s. 23.

[17] Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. VI, w. 146 i nn.

I oto okazuje się, że dla skamieniałego serca Lambra cierpienie ukochanej, objawiające się jego oczom jako „boleść, bladość marmurowa", jest ponad siły! I nic dziwnego; heroiny Słowackiego na ogół porażały patrzących swą marmurową i posągową pięknością. Tak było na przykład z Beatryks Cenci, która na szafocie jawiła się ni to jak antyczny posąg Rzymianki, ni to jak Madonna[18], a w oczach wszetecznego Negri była jak „Hekate okropna, ale piękniejsza niż wszystkie marmury".

Egzotyka romantyczna domagała się także bardzo szczególnej śmierci. Dlatego w „nowogreckim" poemacie w żywiole morza znajdujemy oto pogrzeb godny bohatera. Spalony podstępem Lambra okręt staje się antycznym stosem pogrzebowym dla powieszonego chwilę przedtem Rygi. Taki pogrzeb to wszak wspomnienie stosu Hektora w *Iliadzie* lub może samego Priama, którego stosem stała się spalona Troja. Ale i Lambro jest niedaleki od swego pogrzebu. Jego kajutę autor przyrównuje do grobowca, w którym zamknął się żywy. I on w swym narkotycznym śnie co dzień przekraczał granice śmierci, by z trudem wracać do życia. Bo o chwilę dla godnej śmierci idzie w tym poemacie. W majaku poopiumowym duchy wołają do niego:

czemuś nie skonał, gdy wszyscy konali?

O to samo może pytał sam siebie nieszczęsnego Arab na pustyni, którego ocaliła dżuma albo ten, któremu synowi zmarli przy zatrutej studni. Dla Lambra jednak owo pytanie to wyrzut, bo ma perspektywę wielkiego cierpienia własnego narodu. Jest nawet antyczny wzorzec takiego wstydu. Owidiusz w III księdze *Fasti* opowiada, jak w pewnej bitwie zginęli wszyscy Spartanie. Jedyny, który przeżył, Otriades, w poczuciu hańby odebrał sobie życie jeszcze na polu bitwy. Nie śmiał zostać jedyny po tej stronie i na tym brzegu, gdy wszyscy towarzysze byli już w pół drogi do wieczności.

Wróćmy jednak do poetyki rzeźby i kamienia obrazującej nieludzkie cierpienie. W tym widać bardzo szczególną, choć w żaden sposób nie dopowiedzianą, paralelę *Lambra* i *Ojca zadżumionych*. Zaraza, która tak okrutnie niszczy kolejnych członków ośmioosobowej rodziny, może przypominać scenę seryjnej śmierci potomstwa Niobe, której dane było urodzić aż czternaścioro dzieci. Dumna, a nawet zuchwała, z tego powodu naraziła się na gniew Apollina i Artemidy. Bogowie kolejno zabili jej córki i synów strzałami z łuków. W mitycznej opowieści śmierć biegła szybko jak kolejna, niechybna strzała z boskiego łuku. W poemacie jest śmierć rozciągnięta w czasie. Nasuwa się więc tu pytanie, na które nie znajdujemy odpowiedzi: czym zawinił ten biedak, skoro tak srogo Bóg go doświadczył?

Samotność w *Lambrze*, *Arabie* i *Ojcu zadżumionych* ma wymiar dość szczególny:

1. Łączy się z przeoczoną szansą na wspólną śmierć.

[18] Por. mój artykuł *»Crudelitas« Słowackiego*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyczmu*, pod. red. M. Kalinowskiej, Toruń 2002. Szerzej problem omówiony przez M. Kalinowską w artykule: *Kilka słów o posągów piękności marmurowej*, [w:] *Lustra historii. Rozprawy i eseje ofiarowane Profesor Marii Żmigrodzkiej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, pod red. M. Kalinowskiej i E. Kiślak, Warszawa 1998, s. 107–116.

2. Jej podstawę stanowi utrata ludzkiej natury i skamieniałe serce, które jest równocześnie lekiem na cierpienie i szczepionką przed nim broniącą.

3. Topos „życia za karę" jest tutaj furtką do życia na niby, na pograniczu snu, śmierci i nieczucia.

4. Romantyczny samotnik nosi tutaj egzotyczny kostium, ale przeziera przezeń chłodna biel marmuru. Ma to szczególny wymiar w odniesieniu do tragicznego wojownika o wolność Grecji. Jeśli przypomnimy, że Grecy w okresie zrywu niepodległościowego budowali tożsamość narodową na swej świetnej starożytnej historii[19], to odwołanie do spetryfikowanej formy antycznej, jaką jest kamienny posąg, staje się w wymiarze jednostkowym szczególnie tragiczne.

5. Lambro jest podwójnie osamotniony: zarówno w interakcji z drugim człowiekiem, jak i w sensie społecznym – jako wykluczony przez grupę.

6. Świadomi za wzorem Étienne Souriau, że dramat jest próbą przełamania samotności i izolacji postaci, możemy w wypadku trzech egzotycznych poematów Juliusza Słowackiego stwierdzić, że tutaj tego rodzaju próby włączenia się na powrót w społeczność narodową czy w ogóle ludzką – spełzły na niczym. Na przeszkodzie stanęła zarówno romantyczna predylekcja do tragicznego wyalienowania wybitnej jednostki, jak i spojrzenie w daleką grecką przeszłość mityczną, gdzie tak pojmowana samotność była bardzo malownicza i nośna znaczeniowo.

Lambro and Others. Several Comments on Solitude and Death in the "Exotic" Poems of Juliusz Słowacki

The character of a stranger has always been present in literature. This resulted from the strong influence such a person had upon readers. The Romantics were particularly eager to introduce such an alienated individual into their works. This was required by the spirit of the era which demanded exceptionality. An alienated individual also often appears in Juliusz Słowacki's poems. The article discusses the protagonists of "Arab", "Lambro" and "The Father of the Plague-Stricken" – poems which Wesołowska refers to as "exotic". Solitude reveals itself in various aspects here:

1. there is the topos of life as a punishment and death as the liberator from suffering
2. solitude results from the loss of human nature
3. isolation may be the result of an ignored moment for shared death with others
4. an excess of suffering frightens others away

The protagonists suffer from alienation due to different causes but they all react similarly, adopting the qualities of a rock or cold marble.

[19] Por. A. Tabaki, *Kształtowanie się »ducha narodowego« w Grecji. Ambiwalencje kulturowe i estetyczne*, [w:] *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 41–48.

Ο Lambro και οι άλλοι. Μερικές παρατηρήσεις για την μοναξιά και το θάνατο στα «εξωτικά» ποιήματα του Juliusz Słowacki

Το άρθρο σχολιάζει την αποξένωση των πρωταγωνιστών των τριών ποιημάτων του Juliusz Słowacki: του «Arab» (Ο Άραβας), του «Lambro» (Ο Λάμπρος) και του «Ojciec zadżumionych» (Ο Πατέρας των μαστιζομένων). Ο καθένας από αυτούς υποφέρει για άλλη αιτία: ο Lambro δεν έχει πεθάνει μαζί με τους δικούς του, ο Πατέρας των μαστιζομένων έχασε όλη την οικογένειά του στην πανούκλα και εκφόβισε με το δεινοπάθημά του τα άλλα μέλη της κοινωνίας του. Όλοι αυτοί μισο-απολιθώθηκαν από τα δεινά και έχουν ξεπεράσει τα σύνορα μεταξύ της ζωής και του θανάτου.

MICHAŁ KUZIAK

Ambiwalencja obrazu Grecji w twórczości Juliusza Słowackiego (wokół *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*)

Zaginione listy – z Aten i Aleksandrii

Lektura korespondencji Słowackiego musi przynieść rozczarowanie badaczowi jego greckiego doświadczenia. Wszystko, co się z nim wiąże i powinno znaleźć się pomiędzy następującymi fragmentami listów poety do matki: z 24 sierpnia 1836 roku z Neapolu:

> Droga moja! Zdziwisz się zapewne odebrawszy ten list, na wsiadaniu prawie pisany. Wyjeżdżam na wschód do Grecji, do Egiptu i do Jerozolimy – projekt ten, od dawna zrobiony i kilka razy odrzucony ode mnie jako nadto straszne przedsięwzięcie, przyszedł na koniec do skutku. Odbędę sześciomiesięczną wędrówkę w towarzystwie Zenona Brzozowskiego i w Aleksandrii połączę się z dwoma moimi współtowarzyszami podróży[1].

oraz z 17 lutego 1837 roku z Bejrutu:

> Uważam już podróż moją za skończoną prawie. Zwiedziłem Grecję, Egipt, Syrię, Palestynę i przybyłem do miasta portowego Bayrout, skąd ruszę prosto do Włoch.
>
> (K, t. 1, s. 342)

okazuje się tajemnicą.

Zapis greckiego wojażu poety znalazł się zapewne w dwu listach, które wysłał on do matki z Aten oraz Aleksandrii i które zaginęły. Wiemy więc z fragmentów innych listów, że Słowacki był świadom niebezpieczeństw czyhających na podróżnych w Grecji, wiemy, że pozostała mu w pamięci oglądana tam konstelacja Oriona i że po powrocie do Florencji oczekiwał na przyjaciół, którzy jeszcze przebywali w Grecji. No i wiemy, w jakiej konwencji – określonej mianem Sterne'owskiej[2] – i jak szczegółowo opisywał swój pobyt w Rzymie oraz w Egipcie…

---

[1] Listy Słowackiego cytuję za wydaniem: *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, t. 1–2, Wrocław 1962–1963, t. 1, s. 339. Dalsze cytaty będą oznaczane skrótem: K oraz numerem tomu i strony tego wydania.

[2] Zob. Z. Sudolski, *Polski list romantyczny*, Kraków 1997, s. 41.

W innym liście – i tym razem do pani Salomei – poeta pisze w dość stereotypowy sposób 11 lipca 1837 roku z Livorno:

> Grecja, pełna ruin przecudownych, podobała mi się bardzo i bardziej niż Rzym mnie zachwyciła, Egipt zatarł Grecją w mojej pamięci – nic cudowniejszego nad ruiny nad Nilem będące.
>
> (K, t. 1, s. 362)[3]

Jeszcze bardziej lakoniczne okazują się zapisy z *Dziennika podróży na Wschód*, w którym twórca ogranicza się do wymienienia poszczególnych etapów greckiej wędrówki oraz ich dat[4].

Korespondencja Słowackiego zawiera wszakże fragmenty ujawniające, w jaki sposób spoglądał on na Grecję. W liście do matki z 24 sierpnia 1836 roku z Neapolu znajduje się następująca wypowiedź:

> Adieu! Przyrzekam ci, że w najpiękniejszych miejscach – tam, gdzie najwięcej wspomnień rzeczy marzonych w dzieciństwie będzie się cisnęło do mojej duszy – będę myślał o tobie, droga moja, bo kiedy o Grekach dawnych czytałem, to oczy moje, zwrócone z książki, co dnia spotykały twarz twoją – więc i dziś patrząc na ich pomniki będę ciebie szukał w powietrzu oczyma.
>
> (K, t. 1, s. 340)

Słowacki pisze o dwu, połączonych ze sobą aspektach spojrzenia na Grecję. Ma ono charakter auratyczny, co jest spowodowane dawną lekturą, powiązaną ze wspomnieniem adresatki listu. Poeta podróżuje do miejsc, które wprawdzie nieznane, okazują się zarazem znane. Są naznaczone wartością emocjonalną, specyficznym fantazmatem, wywodzącym się z dzieciństwa; są widziane w perspektywie czytanych książek. Taki sposób postrzegania Grecji znamienny jest także dla *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*.

W tym samym liście Słowacki wskazuje na swoje młodzieńcze fascynacje Homerem (poświadcza je także *Pamiętnik* poety[5]). Pisze o Grecji jako o miejscu śmierci Hektora (*sic*!) i miejscu bitwy pod Maratonem już u początków swojej greckiej drogi, zwracając szczególną uwagę na heroiczne tradycje dawnej Hellady.

Korespondencja twórcy obfituje w przykłady postępowania polegającego na konfrontacji świata rzeczywistego ze światem książkowym[6]. Słowacki pisze do matki w liście z 22 lutego 1838 roku z Florencji, po powrocie z wyprawy wschodniej:

> Tytuł mój: wojażera egipskiego i pielgrzyma Ziemi Świętej bardzo mi teraz pomaga w towarzystwie; mogę czasem poprawiać Lamartina, czasem nadawać sobie trochę kolorytu i postawy rycerzy Tassa, czasem robić się mistyczną anegdotą, rodzajem Giaura, czasem karykaturując siebie, włażąc na kark wielbłąda – słowem, że wyciągam różnymi sposobami korzyści z odbytych wędrówek, a te w moich

[3] Jak zauważa J. Kleiner (*Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 2, Lwów 1925, s. 120 i n.) owo „zatarcie" widoczne jest także w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, gdzie obraz Grecji jest ukazany między innymi za pomocą egipskiej metaforyki.

[4] Zob. J. Słowacki, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, wyd. 3, Wrocław 1959, t. 11, s. 181. Dalej cytaty z utworów poety przytaczane będą wg tej edycji (oznaczone skrótem Dz oraz numerem tomu i strony); cytaty z *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* pochodzą z wydania 2. (Wrocław 1952).

[5] Zob. t. 1, s. 152.

[6] Szerzej pisałem na ten temat w tekście *Kreacje epistolograficzne Juliusza Słowackiego*, [w:] M. Kuziak, *Fragmenty o Słowackim*, Słupsk 2001.

> samotnych godzinach bawią mię jak sen piękny. Lękam się mglistych obrazów przelewać na papier, aby nie straciły dla mnie wdzięku.
>
> (K, t. 1, s. 387)

Szlak podróży okazuje się szlakiem lektur, sam podróżny niejednokrotnie stylizuje się na ich bohatera (postępuje tak nie tylko w trakcie swojej wyprawy na Wschód).

Znaczący jest kontekst korespondencji z okresu podróży wschodniej Słowackiego. Z jednej strony, w listach poprzedzających ową wyprawę prezentuje on siebie jako samotnego romantyka, ogarniętego nudą, i niepokojem, żyjącego imperatywem wędrówki, ale i marzącego o zakorzenieniu. Z drugiej, pisząc do matki 24 sierpnia 1836 roku z Neapolu o przedsiębranej podróży, akcentuje jej tożsamościowy charakter:

> […] chociażby tylko ustaliła moc charakteru, którego potrzeba do przedsięwzięcia i wykonania rzeczy połączonej z trudami znacznymi, to już dosyć będę z niej miał korzyści.
>
> (K, t. 1, s. 339 i n.)

Zarazem, zdając sobie sprawę z elementu nieprzewidywalności towarzyszącej wędrówce, dodaje w następnym liście z 29 sierpnia 1836 roku z Otranto:

> […] ja sam prawdziwie nie mogę sobie wytłumaczyć, dlaczego z takim smutnym zapałem rzucam się w świat nieznajomy, pełny niebezpieczeństw, gdy w Grecji rozboje, w Egipcie zaraza panuje.
>
> (K, t. 1, s. 341)

Poeta wskazuje ponadto na towarzyszące mu pragnienie poznania tego, co nowe:

> Obaczę – nowe kraje, nowych ludzi, będę żył z nimi, będzie mię nosił wielbłąd karawan, pomyślę o śmierci na grobie Chrystusa. Będę się tam modlił za ty[ch], których kocham, a potem z sercem pełnym pamiątek i obrazów wrócę do jakiej cichej eu[ro]pejskiej samotności.
>
> (K, t. 1, s. 340)

Brak zapisu greckiego doświadczenia w epistolografii poety sprawił, że badacze twórczości Słowackiego umieszczają jego wędrówkę grecką na obszarze pomiędzy Włochami a Egiptem i zwłaszcza Jerozolimą [7]. Oczywiście, mamy też prace, których autorzy zwracają uwagę na autonomiczny wymiar podróży Słowackiego po Grecji (zwłaszcza publikacje Marii Kalinowskiej[8]), niemniej, jak się zdaje, podróż owa jest zazwyczaj ujmowana jako przygotowanie do pobytu w Jerozolimie. Tak zresztą kwestię tę przedstawiał sam wojażer, który, niejako usiłując nadać swojej biografii sens, dostrzec w niej celowość, wskazuje w listach na przeznaczenie podróży – jak stwierdza: „pobożnej wędrówki" – jakim ma być grób Chrystusa i rozmyślanie o śmierci; również *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* kończy wizja słońca wstającego nad Salaminą – „jak Bóg na Synaju" (t. 4, s. 87).

[7] Zob. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.

[8] Zob. M. Kalinowska, *Wizerunek Grecji w »Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu« Juliusza Słowackiego*, [w:] eadem, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994.

Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu

Badaczowi greckiego doświadczenia Słowackiego pozostaje zatem przede wszystkim *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, pisana, jeśli tak można stwierdzić, między innymi kulturowym językiem Grecji[9]. Językiem współtworzonym przez greckie mity, tematy, motywy i wątki, idee, rozmaite ornamenty, kontaminowane zresztą, w myśl zasad romantycznego bricolage'u, z innymi językami. Przykładem takiego postępowania może być choćby aluzja zestawiająca podróż poety z wzorcem *Odysei* (w tekście pojawia się również aluzja do zupełnie innego wzorca wędrówki – Don Kichota).

To właśnie biorąc pod uwagę *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, Ryszard Przybylski rekonstruuje grecki wojaż Słowackiego. Wydaje się jednak, że tekst poety ma charakter nie tyle mimetyczny, przedstawiający, ile okazuje się raczej swego rodzaju tekstową grą – z konwencjami literatury, a także z konkretnymi utworami. Podróż twórcy jest podróżą rzeczywistą, ale jej kierunek wyznacza również poetyka. Świat przedstawiony poematu ujawnia specyficzny, fantazmatyczny rys, ukształtowany przez wyobraźnię Słowackiego, przez jego kreacyjne spojrzenie[10]; zdaje się on zresztą świadomy tego faktu, pisząc w jednym miejscu swojego tekstu:

> Te strofy są złe, powiedz to otwarcie;
> Pisałem, jakbym nigdy nie był w Sparcie
> (Dz, t. 4, s. 86)

Poeta bezpośrednio ujawnia specyfikę owego spojrzenia w kilku fragmentach utworu. Jednym z nich jest obraz klasztoru Megaspilleon, ukazujący dystans wobec możliwości mimetycznych literatury i wybór arabeskowej gry wyobraźni konstruującej swój przedmiot[11]. Również *Grób Agamemnona* odznacza się poetyką, w której to wizja, łącząca kulturowe Południe z Północą, kształtuje przedstawienie[12]. Charakterystyczna jest przy tym skłonność poety do karykaturalnej i groteskowej deformacji rzeczywistości, zwłaszcza w pieśniach: III *Statek parowy* (tu między innym wizerunek poety greckiego Dionizjosa Solomosa), V *Podróż konna* oraz VII *Megaspilleon Klasztor*. Ponadto kulturowy, erudycyjny charakter przestrzeni greckiej niejako siłą rzeczy sprawia, że obraz lub opis zostaje nasycony elementem refleksji czy symbolizacji. Istotne jest także, iż podmiot utworu to Polak, który spogląda na przestrzeń grecką w perspektywie własnej kultury i historii oraz pejzażu, niejednokrotnie nakładając związane z nimi wyobrażenia na Grecję.

Wspomniana fantazmatyczność *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* w szczególny sposób uwidacznia się w porównaniu poematu z tekstami innych twórców podróżują-

[9] Monografię utworu napisał Leszek Libera (*Juliusza Słowackiego »Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu«*, Poznań 1993).

[10] Pisałem na ten temat w pracy *O »Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu« Juliusza Słowackiego. Próba lektury (po)nowoczesnej,* [w:] *Dziedzictwo Odyseusza*, pod red. M. Cieśli-Korytowskiej i O. Płaszczewskiej [w druku].

[11] Zob. R. Przybylski, *Podróż*…, s. 18 i nn.

[12] Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*…, s. 140 i nn.

cych do Grecji: Lamartina, Chateaubrianda czy Byrona, w większym stopniu niż Słowacki zainteresowanych greckim konkretem.

Ogólnie można stwierdzić, że przedstawienie Grecji w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* podporządkowane jest dyskursowi ideowemu, tak o charakterze politycznym, jak i przede wszystkim egzystencjalnym, prywatnym – dominuje w utworze perspektywa romantycznej świadomości nieszczęśliwej.

Jak pisałem, podróż Słowackiego po Grecji upływa pod znakiem konfrontacji dawnych lektur z rzeczywistością – w utworze wprost przywoływane są różne teksty kulturowe kształtujące wizję Hellady. W szczególny sposób ważna jest dla twórcy jej heroiczna i wolnościowa tradycja. Na kartach *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* powracają rozważania o Cheronei, Termopilach, Atrydach, a posągowi rycerze antycznej Grecji pojawiają się w wizji wieńczącej ostatnią pieśń utworu, ewokując specyficzny wzór etyczno-estetyczny.

Wspomniana konfrontacja nie jest niczym oryginalnym, i to nie tylko ze względu na romantyczny styl podróżowania, ale i na jego grecką specyfikę. W połowie wieku XVIII zaczyna się bowiem kształtować w Niemczech mit Grecji (mit apolliński), tymczasem realna Grecja – z powodu toczonych na Peloponezie walk – jest ówczesnym podróżnikom trudno dostępna. Ci, którzy w końcu dotarli do Grecji, niejednokrotnie pozostawiali znamienne świadectwo rozczarowania, przeżywanego w zetknięciu ze zmityzowanym krajem, okazującym się przestrzenią ruin, nieciekawego pejzażu oraz powszechnego kryzysu, krajem dalekim od jakości estetycznych wiązanych z romantyzmem. Pisze na ten temat Maria Korzeniewicz-Davies w szkicu *Czy wszyscy jesteśmy Grekami?*, zwracając uwagę na doświadczenie malarzy (często na różne sposoby kreujących pejzaż grecki, skupiających się na specyficznym świetle oraz tych elementach krajobrazu, które można by nazwać znakami kultury i historii greckiej)[13].

W wypadku Słowackiego mamy do czynienia ze znamienną ambiwalencją przedstawienia Grecji i właśnie to zjawisko chciałbym w szczególny sposób wyeksponować w tym szkicu. Ambiwalencja ta wiąże się między innymi ze wspomnianym zderzeniem wizji kulturowej, mitu – z rzeczywistością grecką[14].

Przybylski zauważa, iż Słowacki nauczył się w trakcie podróży greckiej między innymi ostrej krytyki, formułowanej pod adresem Polski, której los zostaje zestawiony w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* z losem dawnej Hellady i związanym z nią mitem heroicznym i wolnościowym. Znamienne jednak, że twórca krytyce poddaje również Grecję – współczesną Grecję. Wątek owej krytyki zaczyna się wraz z problemami podróżnego (kwarantanna, jakość hotelu), by zakończyć się sprawami o wiele poważniejszymi. Grecy w utworze poety współtworzą wprawdzie nowoczesną mitologię wolnościową (Mesolongi, a także między innymi postać Kanarisa, spotkanego przez poetę), ale

[13] Zob. M. Korzeniewicz-Davies, *Czy wszyscy jesteśmy Grekami?*, [w:] *Lustra historii. Rozprawy i eseje ofiarowane Profesor Marii Żmigrodzkiej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, pod red. M. Kalinowskiej i E. Kiślak, Warszawa 1998, s. 63.

[14] Zderzenie takie widoczne jest również u Chateaubrianda w jego *Opisie podróży z Paryża do Jerozolimy.*

podobnie jak Polacy nie potrafią sprostać bohaterskim wzorcom przeszłości, niejednokrotnie ujawniają swoją małość:

[45]
„Pieniędzy!" – krzyczą – Grek rzuca na szalę
Dyjamentową oprawę pałasza;
Nie dosyć jeszcze… rzucił miecza stale,
Płacie żelazem… Już Ibrahim basza
Jak Nil, co wszystkie wody na świat wyda,
Lub jak waląca się z gór piramida

[46]
Spada na Grecją. – Gdzie są Termopile,
Po których niegdyś wąż Kserksesa przelazł,
Gdzie są ci ludzie, co żywota chwile
Licząc nie drżeli – i marli?... Zavellas
W polach Klissowy z ośmią set człowieka
Zastąpił drogę dwóm baszom – i czeka.
(Dz, t. 4, s. 39)

Obraz Grecji w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* ogólnie jest naznaczony melancholią, medytacją nad przemijaniem i związanym z nim brakiem:

Te same gwiazdy i ta sama skała,
Te same morze! Lecz gdzież na tej skale
Postać kochanki pogardzonej biała
Jak drugi księżyc? gdzie? tu – o dwa cale,
Pod tą podłogą, gdzie lampa się pali,
Saffo śpi jakaś sama w kobiet sali…
(Dz, t. 4, s. 25)

Słowacki szerzej przeciwstawia w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* świat dawnej Hellady, mitu zapisanego w utworach Homera oraz tragediach – światu nowoczesnej kultury i cywilizacji. Po stronie tego pierwszego świata (choć nie obce mu krwawe zbrodnie) znajduje się piękno i surowa wzniosłość, ten drugi okazuje się pozbawiony wartości.

Swoją ambiwalencję ujawnia w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* również pejzaż grecki[15]. Z jednej strony jest źródłem epifanii piękna – zwłaszcza wizerunek morza, a także nieba[16] – odznacza się wzniosłością, niezmiennym trwaniem; z drugiej jednak, co eksponują wpisane weń ruiny (często groby)[17], staje się źródłem melancholii, doświadczenia braku:

[1]
Dalej, mój koniu! Powoli – dość czasu –
Krajograficznie strofami wyłożę,

[15] Problematykę przedstawienia pejzażu w *Podróży* ukazuje Hanna Krupińska-Łyp (*Konstrukcja pejzażu w »Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu« Juliusza Słowackiego*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej PAN", t. 26, Wrocław 1989).

[16] Zob. na ten temat M. Kalinowska, *Grecja romantyków*..., s. 60 i nn.

[17] Grecja jako przestrzeń ruin pojawia się w twórczości Byrona, w *Wędrówkach Childe Harolda*.

Jaka mię droga prowadzi z Patrassu;
Po prawej stronie góry – z lewej morze,
Za morzem znowu i skały, i góry,
Nad nimi niebo błękitne bez chmury –

[2]
Nie ma ta ziemia czego złożyć w styrcie;
Koń dzwoni w głazy, depce chwast, dziewanny;
Czasem przy drodze w rozłożystym mircie
Widać rudera tureckiej fontanny,
Gdzie w kamień woda płacząca nie tętni,
Na które patrząc… nawet Grecy smętni…

[3]
Taka głęboka przy fontannach cisza,
Tak ciemne mirty… i tak liściem szumią
Nad fontannami jak pacierz derwisza.
Cały ten smutek błękitami tłumią
Wody Lepantu i z czystego nieba
Patrzące czoło (jestem w Grecji) Feba.
(Dz, t. 4, s. 55)

I jeszcze jeden wątek krytyczny, związany z przedstawieniem klasztoru Megaspilleon. Otóż Słowacki, w duchu oświeceniowym (choć przypisuje te słowa Jehowie), krytykuje mnichów:

Wy, którzy świecę zapalacie jasną,
Gdy pielgrzym kładzie grosz swój do karbony –
Nie obrazowi – lecz na miłość własną
Rzucając blaski – wy, kraczące wrony
W kraju bezpłodnym – i pięknego nieba,
Gdzie się i modlić – lecz i orać trzeba.
(Dz, t. 4, s. 70)

W krytyce tej objawia się ponadto rys antyrosyjski, poeta ujawnia swój negatywny stosunek do prawosławnych mnichów, którzy ulegają wpływom Rosji (a także przejawiają nietolerancję religijną i polityczną).

Słowacki nie znajduje więc w trakcie swojej podróży Grecji heroicznej. Nie znajduje jednak również Grecji idyllicznej – to drugi fantazmat, związany z jej przedstawieniem w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*[18]. Jak czytamy:

Już wiesz, jakie są obrazy sielanek…
Lecz nie widziałeś ich na greckiej ziemi […]
(Dz, t. 4, s. 83)

[18] Wypada dodać, że, jak pisze M. Kalinowska (*„Agezylausz" Juliusza Słowackiego – obszary świata poetyckiego. Wprowadzenie do próby lektury*, [w:] *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 359 i nn.) u Słowackiego pojawia się wizja Grecji antyidylliczna, dionizyjska.

Fantazmat ten uwidacznia się w powracającym w utworze marzeniu o zakorzenieniu, powrocie do domu, żywocie pasterskim:

Miło powrócić i usiąść na ławach
Przed własnym domkiem, gdy ucichną gwary,
Gdy nocne świerszcze i koniki w trawach
Zaczną piosenkę nocy, a pies stary
Łapą drzwi chaty zawartej otworzy,
Przyjdzie i u nóg pana się położy.
(Dz, t. 4, s. 30–31)

Niewątpliwie przedstawieniem Grecji w utworze Słowackiego włada ironia, a także autoironia, wszechobecna w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, wprowadzająca rewizje kreowanych wizji[19]. Poddany jej zostaje przede wszystkim świat ludzi, ale i natura grecka. Już początkowy fragment pieśni IV *Grecja* ujawnia spojrzenie ironisty:

[1]
I zaraz ku nam olbrzym Adamastor
Wyjechał z Zante na barce Trytonów;
Na głowie swojej miał pomięty kastor,
Surdut na plecach, parę pantallonów.
Nie epopeję pisząc, nie idyllią,
Powiem, że to był metr hotelu Giglio.

[2]
Stanął i zaczął trwożyć: „O! nie płyńcie
Na greckie brzegi, w Patras kwarantana;
Lepiej do mego hotelu zawińcie,
Oberża moja podróżnikom znana!
W Patras musicie dni dziesięć i cztery
Przebyć kwarantan od osp i cholery".
(Dz, t. 4, s. 29)

Ironia wprawdzie stopniowo zanika w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, ustępując miejsca pytaniom o charakterze ostatecznym, dotyczącym tajemnicy grobu, śmierci i zmartwychwstania, ale również te pytania pojawiają się w utworze w kontekście ironicznym, przykładem może być koniec pieśni VI *Nocleg w Vostizy* i ironiczne odwołanie do myśli platońskiej, łączące to, co metafizyczne, z tym, co trywialne. Spod władzy ironii wyzwala się fragment *Grób Agamemnona*, opublikowany zresztą przez poetę w innym kontekście estetycznym wraz z *Lillą Wenedą*.

Pojawiające się w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* greckie fantazmaty heroizmu oraz idylli zostają podważone przez ironię i melancholię, które wprowadza nowoczesna podmiotowość, naznaczona doświadczeniem straty i braku. Jak pisze Maria Kalinowska:

> Bohaterem *Podróży* jest człowiek nowożytny z udręczoną świadomością, który już nie może powrócić do dawnego idyllicznego raju jednoczącego w Grecji naturę, człowieka i bogów[20].

[19] Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków*…, s. 54 i nn.

[20] Ibidem, s. 109.

„Pobożna wędrówka" Słowackiego jest określona perspektywą nihilizmu i pustej transcendencji[21]. Czytamy na początku utworu:

> […]
> Skąd się wybrałem, po co i dlaczego?
> Chrystusa diabeł kusił i mnie kusi.
> Na wieży świata postawił smutnego
> Życia nicością i pokazał wszędzie
> Pustynie mówiąc: „Tam ci lepiej będzie".
> (Dz, t. 4, s. 7)

Grecja w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* mieści się na obszarze pomiędzy dziecięcym, naiwnym marzeniem:

> I tak czytałem niegdyś walkę Greka,
> Jak dziecko, które czegoś chce – i czeka
> (Dz, t. 4, s. 37)

a rozczarowaniem wieku dorosłego, wieku sentymentalności[22].

Pojawia się wprawdzie w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* marzenie o przyszłej Grecji:

> Może zobaczy Grecją pełną krasy,
> Ubraną w ludzi szczęśliwych – i w lasy
> (Dz, t. 4, s. 56)

> I tę wizję narusza jednak ironiczna rewizja:
> I kiedyś w późne wieki… wstanie mściciel,
> I tu postawi hotel… mości panie!
> (Dz, t. 4, s. 63)

Doświadczenie greckie pozwala Słowackiemu, wzorem Byrona, stworzyć język mówienia o współczesności. Współczesność – tak polityczna (Polska i Grecja), jak i, by tak rzec, egzystencjalna, jest ukazana przez kontrast z mitem dawnej Hellady. Jej idylliczna bądź heroiczna pełnia zostaje przeciwstawiona ruinie człowieka nowoczesnego, niezdolnego do czynu i niezdolnego do szczęśliwego życia, odnajdującego w Grecji alegorię swojego stanu.

Przed i po *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*

Szczegółowy przegląd greckich reminiscencji u Słowackiego, utrzymany w duchu dawnej komparatystyki, przedstawił Tadeusz Sinko w książce *Hellenizm Słowackiego*[23]. W związku z tematem rozczarowania Grecją, ambiwalencji jej przedstawienia, przypomnieć wypada tu przynajmniej jeszcze jeden utwór poety, mianowicie *Lambra*.

[21] Zob. ibidem, s. 78 i nn.

[22] Wydaje się, że można zaobserwować w poemacie jeszcze jeden aspekt rozczarowania Grecją, związany z tym, że przestrzeń podróży nie jest Polską.

[23] Zob. T. Sinko, *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1925.

Słowacki z jednej strony nawiązuje w nim do dziewiętnastowiecznej mitologii wolnościowej, związanej z walkami Greków przeciw Turcji, wykorzystywanej również w polskim romantyzmie (choćby przez Mickiewicza – tłumacza *Giaura* Byrona; sam autor *Lambra* chciał w młodości pisać tragedię o powstaniu greckim[24]); z drugiej natomiast w znamienny dla siebie sposób poddaje ów mit deziluzji. Grecja z utworu okazuje się krajem niewolników, krajem obumierającym, niezdolnym do wybicia się na niepodległość, skazanym na cierpienie; bohater Greków nabiera natomiast cech demonicznych. Jest człowiekiem nudzącym się, owładniętym pragnieniem zemsty korsarzem, istniejącym w świecie narkotycznych wizji (zostaje przy tym zdradzony przez pieśniarza, co w kontekście znaczącego dla poematu tyrtejskiego mitu poezji zdaje się gestem pogłębiającym nihilistyczną wymowę utworu). Słowacki przedstawia ruinę dawnej Grecji i jej wartości. Warto dodać, iż w *Lambrze* nawet pejzaż grecki nie stwarza bohaterowi możliwości transcendencji – staje się lustrem jego uwięzienia w egzystencji[25].

Grecja w *Lambrze* – podobnie jak później w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* – jest swego rodzaju metaforę losu romantycznej świadomości nieszczęśliwej. We wstępie do III tomu *Poezji* czytamy:

> […] Lambro jest to człowiek będący obrazem naszego wieku, bezskutecznych jego usiłowań, jest to wcielone szyderstwo losu, a życie jego jest podobne do życia wielu teraz mrących ludzi, o których przyjaciele piszą, czym być mogli, o których nieznajomi mówią, że nie byli niczym. Lambro stanął niegdyś na czele Greków namówionych przez Katarzynę do powstania, i zdradzony przez północną Carową, po wielu bezskutecznych usiłowaniach morskim został korsarzem. Ryga, drugi bohater powieści, autor sławnego hymnu powstańców, wydany przez Austrię w ręce Turków, niesławną śmierć znalazł: powieszony na maszcie fregaty.
>
> (Dz, t. 3, s. 155 i n.)

Do tej pory zwracałem uwagę na charakterystyczną dla *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* hermeneutykę ironiczną poety, obecnie chciałbym wskazać, choćby ogólnikowo, także na obszary funkcjonowania Grecji w obrębie hermeneutyki genezyjskiej twórcy. Podczas gdy hermeneutyka ironiczna kładła nacisk na przepaść dzielącą dawną Grecję od współczesności i w ten sposób pozwalała o niej mówić, hermeneutyka genezyjska podejmuje mit, by ujawnić jego współczesny sens. Ujmuje swój przedmiot w perspektywie konstruowanej przez poetę rewelacji, pozwalając w ten sposób reinterpretować dziedzictwo.

Po pierwsze zatem, Słowacki odnajduje w Grecji koncepcję antropologiczną[26]. Jak mogliśmy obserwować, pojawiła się ona już w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, w której heroizm bohaterów dawnej Hellady jest kontrastowany z małością człowieka XIX wieku. W poemacie heroizm ów zdaje się ponadto naznaczony pesymizmem, pozbawiony perspektywy nadziei. To myśl genezyjska sprawia, że wzorzec antyczny –

[24] Zob. *Dzieła*, t. 11, s. 159.

[25] Zob. M. Janion, *»Tak będzie pisała kiedyś Polska«*, [w:] eadem, *Czas formy otwartej*, Warszawa 1984, s. 287; Z. Przychodniak, *Śpiew Orfeusza. Od »Lambra« do »Kordiana«*, [w:] *Antyk romantyków*…, s. 287 i nn.

[26] Zob. M. Cieśla-Korytowska, *Słowacki a »kalokagatia«*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej, Toruń 2002, s. 263 i nn.

rozwinięty i przekształcony na gruncie chrześcijaństwa, podniesiony na wyższy poziom (przykładem może być *Agezylausz*[27]) – współtworzy imperatyw etyczny dla człowieka nowoczesnego, otwierając wymiar zbawienia[28]. Jak czytamy w *Samuelu Zborowskim*:

Więc nad duchem, który legł pod Troją,
Jerozolimskie nic nie mają wzrostem?
A te nie sąż nam podstawą i mostem
Do spokojności większej – wobec zgonu?....
Więc musi jakiś być kraj... gdzie się schodzą
Duchy – już godne najwyższego tronu,
Które swój żywot jako harfę godzą
Nie z żadną ciała skruszonego troską,
Ale z harmonią – nieśmiertelną, boską,
Nie z celem ziemi już... lecz z celem światów…
(Dz, t. 10, s. 340)

Na osobną uwagę zasługują także greckie wzorce pozwalające Słowackiemu kreować wizję autobiograficzną, związaną z poetyckim powołaniem. Jeden z nich, o czym pisze Magdalena Siwiec[29], zawiera mit orficki, który występuje u twórcy w wersji ironicznej do roku 1841 oraz w wersji serio w utworach późniejszych, eksponując traumatyczny charakter genezyjskiego posłannictwa („ja Orfeusz / Przez furie jestem targan"[30]).

Po drugie, Grecja umożliwia Słowackiemu snucie refleksji metafizycznej. Ponownie trzeba zauważyć, że refleksja ta, zakorzeniona w myśli platońskiej, pojawiła się u poety przed rokiem 1841, również w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Kiedy jednak na przykład w *Horsztyńskim* platonizm występuje w kontekście ironicznym[31], w późnych utworach Słowackiego okazuje się częścią tradycji rewelatorskiej, zapowiadającej objawienie genezyjskie (na przykład *Raptularz*). Grecja antyczna ze swoją mitologią i filozofią jest etapem wtajemniczenia, mieszcząc się pomiędzy kulturą Egiptu a chrześcijaństwem. W ten sposób – mogliśmy obserwować to zjawisko również w związku z refleksją antropologiczną – świat grecki przestaje być światem zamkniętym, niejako uzyskując możliwość rozwoju, łącząc się z innymi światami kulturowym. Niejednokrotnie można przeczytać w tekstach poety stwierdzenia typu:

---

[27] Zob. M. Kalinowska, *»Agezylausz« Juliusza Słowackiego*… Słowacki zreinterpretuje w duchu genezyjskim grecki heroizm, pisząc na przykład: „Grecka idea z perską się biły na powietrzu jak dwaj aniołowie, gdy na ziemi Maraton, Termopile i Platea były widzialnymi tej walki znakami i dowiodły, że świat liczby częstokroć jest w odwrotnym stosunku do sił, które walczą o świat w krainach ducha" (t. 11, s. 317).

[28] Na temat ujęcia mitów antycznych w genezyjskiej hermeneutyce Słowackiego piszą: E. Kiślak, *Genezyjska perspektywa tradycji antycznej*, [w:] *»Świat z tajemnic wyspowiadany…«. Studia o »Samuelu Zborowskim« Juliusza Słowackiego*, pod red. M. Kalinowskiej, J. Skuczyńskiego, M. Bizior, Toruń 2006, s. 153–161 oraz W. Szturc, *Metamorfozy mitemów antycznych w »Samuelu Zborowskim«*, [w:] ibidem, s. 163–174

[29] Zob. M. Siwiec, *Orfeusz romantyków. Mit o Orfeuszu w twórczości Juliusza Słowackiego i Gérarda de Nerval w kontekście epoki*, Kraków 2002

[30] J. Słowacki, *Raptularz 1843–1849*, pierwsze całkowite wydanie wraz z podobizną rękopisu, oprac. edytorskie, wstęp, indeksy M. Troszyński, Warszawa 1996, s. 99.

[31] Zob. D. Ratajczak, *Wóz dwukonny. Rozważania o jednym antycznym motywie w »Horsztyńskim« Juliusza Słowackiego*, [w:] *Antyk romantyków*…

> Oto więc duch twój [Heliona – M.K] ma ogromną masę wiadomości wnętrznych i wchodzi w ciało Homera… Jeszcze bynajmniej nie wiesz, co w głębi twego ducha znajduje się… ale już w dzieciństwie przebywając poprzednie żywoty – oćmiony jesteś wizjami przeszłości… bity niby przez jakieś zewnętrzne błyskawice… Nie wiesz, co to znaczy… powołanie twoje rewelatorskie jest ci niewiadome… lecz oto duchy Jazona, Greków trojańskich, Orfeusza… które są bez organizacji – czując, że ich praca na ziemi byłaby bez owocu dla przyszłości. – Orfeusz chcąc, aby gdzie znalazł organizacją lutnisty dla ducha natchnień… Jazon, pragnąc śród podobnych się duchów urodzić i znów opływać świat cały…
>
> (Dz, t. 12, s. 147 i n.)

Wypada zauważyć, iż ujęcie greckiego antyku przez genezyjskiego hermeneutę współtworzy wizję historii jako sensownej całości.

Po trzecie, Grecja współtworzy dyskurs polityczny Słowackiego[32]. Na przykład w *Liście drugim do księcia Adama Czartoryskiego* twórca pisząc o profetycznym darze Homera i Hezjoda przewidujących nowoczesne idee polityczne, jednocześnie stwierdza, że Grecy nie potrafili wznieść się na wyższy etap rozwoju – tak indywidualnego, jak i wspólnotowego. Nie rozumieli bowiem ukazanej przez Homera idei nieśmiertelności, nie dotarli do prawdy o zmartwychwstaniu i nie zrealizowali jej. Jak głosi Słowacki, obecnie Polacy mają dopełnić dzieło Greków[33]. Wizja taka pojawia się również w *Królu-Duchu*:

III
Wtenczas ja do nich: „Przeważni Grekowie!
Słuchajcie… pod tą jutrzenką różaną,
I pamiętajcie, żem mówił o Słowie,
W którym te duchy wasze zmartwychwstaną.
Już ja nie w smoku miedzianym na głowie
I nie za tarczą jak miesiąc rumianą
Ducha ludzkiego broniłem powagi,
Lecz jak widzicie – król ślepy i nagi…”

IV
Jest kraj – chodzący w strasznych wspaniałościach
Ducha świętego… gdzie duch złoty zboża
Z Odkupicielem jasnym mieszka w kościach,
Większy nad wszystkie duchy wyszłe z morza…
Tam… nad rzekami… na łąk spadzistościach
Trzódki… i pełna świętych zjawień zorza…
Tam ja, ubrany nieszczęśliwym ciałem,
Jako męczennik anioł, królowałem.
(Dz, t. 5, s. 164 i n.)

I w końcu po czwarte, Grecja stała się źródłem koncepcji estetycznych Słowackiego, również jego poetyki – zarówno we wczesnej, jak i późnej twórczości. Poeta, czego

[32] W związku z *Grobem Agamemnona* pisze na ten temat M. Kalinowska (*Słowackiego greckie sny o Polsce*, [w:] *Juliusz Słowacki – poeta europejski*, pod red. M. Cieśli-Korytowskiej, W. Szturca, A. Ziołowicz, Kraków 2000.

[33] Zob. *Dzieła*, t. 12, s. 291 i nn.

dowodzą między innymi przedmowy do *Balladyny* oraz *Lilli Wenedy*, traktuje tragedię grecką jako gatunek pozwalający ująć tragiczny los narodu – w jego dawnych dziejach i we współczesności[34]. Podobnie homerycki epos staje się ważną tradycją dla twórcy, który w *Królu-Duchu* pragnął przedstawić epopeję ducha, wędrującego przez kolejne historyczne wcielenia[35]. Oczywiście, by tak rzec, Słowackiego pisanie Grecją, jej poetyką i estetyką, ma charakter parafrazy, stanowiącej specyficzną hermeneutykę pozwalającą ożywiać literackie języki przeszłości.

* * *

Hana Voisine-Jechowa pisze o dwu, nakładających się na siebie romantycznych wizerunkach Grecji: „zrekonstruowanej" i „widzianej"[36]. Grecja dla Słowackiego stała się mitem – tym, co „rekonstruowane" – takim mitem, który jest wykorzystywany do pisania o najważniejszych zagadnieniach współczesnych; mit ten zostaje wchłonięty w obszar hermeneutyki, a w zasadzie hermeneutyk: ironicznej (kontrastującej dawność i współczesność, która poddawana jest krytyce) i genezyjskiej (pozwalającej rozumieć całość doświadczenia historycznego i kulturowego ludzkości)[37].

Trudno odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu greckie inspiracje twórczości Słowackiego mają antyłaciński kontrkulturowy charakter. Pojawia się wprawdzie u twórcy w okresie genezyjskim stwierdzenie: „Element łaciński zgubił nas – trzeba koniecznie grecki świat mieć podstawą" (t. 11, s. 300)[38], ale przecież, jak mogliśmy obserwować, Grecja poety jest naznaczona brakiem. W twórczości poety do roku 1841 zdaje się mitycznym, uniwersalnym wzorem kulturowym, który jest niedostępny w XIX wieku, a Grecja współczesna to zaprzeczenie owego wzoru; natomiast w późnej twórczości – dziedzictwo greckie jest traktowane przez Słowackiego jako wymagające dopełnienia. Ponadto kontaminuje on elementy tradycji greckiej z elementami innych tradycji, konstruując w ten sposób wizję wielkiej całości kultury (Południa i Północy, antyku i nowoczesności), ujawniając kulturową synkretyczną świadomość Europejczyka XIX wieku.

---

[34] Zob. na ten temat M. Kalinowska, *Wokół listów dedykacyjnych do »Balladyny« i »Lilli Wenedy«. Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego dwugłos o formach »ariostycznej«, »homeryckiej« i »eschylowskiej«*, [w:] *Słowacki współczesnych i potomnych. W 150 rocznicę śmierci Poety*, pod red. J. Borowczyka i Z. Przychodniaka, Poznań 2000; eadem, *»Agezylausz« Juliusza Słowackiego – między tragedią a misterium*, [w:] *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, pod red. H. Krukowskiej i J. Ławskiego, Białystok 2005; B. Sawicka-Lewczuk, *Poświęcenie a ofiara w »Lilli Wenedzie« (w kontekście tragedii Eurypidesa)*, [w:] *Antyk romantyków*…

[35] Zob. M. Piechota, *Żywioł epopeiczny w twórczości Juliusza Słowackiego*, Kraków 1993.

[36] Zob. H. Voisine-Jechowa, *Antyk »zrekonstruowany« i antyk »widziany« w romantyzmie polskim i francuskim*, [w:] *Antyk romantyków*…, s. 21 i nn.

[37] Zob. na ten temat L. Nawarecka, *O mitach greckich w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, [w:] *Inspiracje Grecji antycznej*… Tu także artykuł W. Szturca *»Nowa Dejanira« Słowackiego: repliki i desemantyzacje* oraz M. Korzeniewicz-Davies *Chłopski Arystofanes Juliusza Słowackiego. Między ironią a mistycznym rewelatorstwem*.

[38] Z drugiej strony, jak już wspomniałem, widoczna jest u Słowackiego, również w okresie genezyjskim, krytyka prawosławia. Zob. np. idem, *Raptularz*…, s. 170.

Obraz Grecji w twórczości Słowackiego jest zakorzeniony w wielu porządkach znaczeń, co komplikuje interpretację. Próbując dać odpowiedź na pytanie o źródła dostrzeżonej ambiwalencji ujęcia Grecji, wskazałbym na dwa zjawiska, będące, jak sądzę, konsekwencją nowoczesności: 1) doświadczenie „rozczarowania" (termin Maxa Webera) – nowoczesnego świata i nowoczesnym światem – które ma związek z rzeczywistością Grecji XIX wieku, ale i ujawnia znamienną dla nowoczesnej podmiotowości melancholię oraz stanowiącą obronę „ja" przed rozczarowaniem i jego konsekwencjami – ironię. Podmiotowość owa odnajduje dzięki Grecji uniwersalny kulturowo język mówienia o własnym doświadczeniu, które w ten sposób również nabiera znamion uniwersalności; 2) historyzm, uniemożliwiający pełne utożsamienie się z przeszłością, ujawniający dystans wobec niej (czasowy, ale i związany z doświadczeniem wielości kultur), a zarazem powołujący do istnienia hermeneutykę reinterpretującą dziedzictwo, przekształcającą je w tradycję dla współczesności.

The Ambivalent Image of Greece in Juliusz Słowacki's Output (on *Journey to the Holy Land from Naples*)

Notes on Słowacki's Greek travels were most probably contained in the two letters he wrote to his mother from Athens and Alexandria, and which got lost. The researcher is, therefore, left with the *Journey to the Holy Land from Naples*. The work shows a characteristic ambivalence in presenting Greece whose inhabitants jointly create a modern liberation mythology, but who nevertheless, similarly to the Poles, are not able to match the heroic models from the past. Modern times are set against the myth of the former Hellas. Irony and melancholy define the perspective of presenting Greece in this work. Generalising Słowacki's Greek experience, it has to be said that it is connected to an anthropological concept of the heroes of the former Hellas. Moreover, Greece enabled the poet to offer a metaphysical reflection. Słowacki also takes the opportunity to express his opinions of a political nature. And finally, Greece is a source of Słowacki's aesthetic concepts (tragic nature, tragedy, and epos). With regard to the above issues, it is significant that the poet constructs a parallel joining Greece and Poland (Slav lands).

In the period before 1841 Słowacki referred to Greece in the context of ironic hermeneutics, so characteristic of the *Journey to the Holy Land from Naples*, which contrasts modern times with the ideal past. Writing on the prophetic gift of Homer and Hesiod, the poet simultaneously states that due to the fact that the Greeks have been unable to understand the idea of immortality revealed by the prophets, they have not managed to reach a higher stage of development – with respect to both the individual and the group. In this way, Greece functions within a hermeneutics that links the past with contemporary times, and allows for the continuation of the Greek heritage.

Η αμφιθυμία της εικόνας της Ελλάδας στο έργο του Juliusz Słowacki (γύρω από το «Ταξίδι στους Αγίους Τόπους από τη Νεάπολη»)

Γενικεύοντας την ελληνική εμπειρία του ο Słowacki, αξίζει να αναφερθεί ότι την συσχετίζει με την ανθρωπολογική ιδέα των ηρώων της παλαιάς Ελλάδος. Η Ελλάδα δίνει στο συγγραφέα τη δυνατότητα να ερμηνεύσει την μεταφυσική σκέψη. Το ελληνικό θέμα δίνει στο Słowacki ευκαιρία και για

πολιτικές αναφορές και τελικά αποτελεί πηγή αισθητικής επινόησης (τραγική άποψη, τραγωδία, έπος). Σχετικά με τα αναφερόμενα ζητήματα σημαντικός είναι ο παραλληλισμός ο πλασμένος από τον δημιουργό, ο παραλληλισμός, ο οποίος υφίσταται στην σύνδεση Πολωνίας (Σλαβισμού) και Ελλάδος.

Την περίοδο πριν από το 1841 η Ελλάδα διαφαίνεται στην κατάσταση ειρωνικής ερμηνευτικής η οποία είναι συμπτωματική για το «Ταξίδι στους Αγίους Τόπους από τη Νεάπολη» και η οποία αντιπαραβάλλει τα παρόντα και το ιδανικό μέλλον. Στην «περίοδο της γεννήσεως» γράφοντας για τις προφητικές ικανότητες του Ομήρου και του Ησίοδου ο Słowacki αναφέρει παράλληλα ότι οι αρχαίοι Έλληνες, οι οποίοι δεν κατάλαβαν την ανώτερη ιδέα της αθανασίας, την οποίαν παρουσίασαν οι προφήτες, δεν μπορούσαν να φθάσουν στο ανώτερο επίπεδο ατομικής και κοινής εξέλιξης. Με αυτό τον τρόπο η Ελλάδα χρησιμεύει στα πλαίσια της ερμηνευτικής, η οποία συνδέει το παρελθόν με το παρόν και επιτρέπει να συνεχίζεται η αρχαιότητα.

LUCYNA NAWARECKA

Wiara widząca. O wschodniochrześcijańskich kontekstach mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego

W Ewangelii według św. Jana znaleźć można pewien bardzo ciekawy szczegół. Otóż na kilka dni przed ukrzyżowaniem, zaraz po triumfalnym wejściu Chrystusa do Jerozolimy „niektórzy Grecy", jak podaje Ewangelia, przystąpili do jednego z apostołów, Filipa, prosząc, by pozwolono im zobaczyć Jezusa („Panie, chcemy ujrzeć Jezusa", J 12, 21). Znakomity teolog prawosławny Jerzy Klinger interpretując ten fragment, zadaje pytanie: „Przecież Jezus tylko co wjeżdżał do Jerozolimy i widziały Go tłumy. O jakie więc widzenie mogło chodzić?"[1] Jezus odpowiedział Grekom językiem misteriów, przypowieścią o ziarnie, które musi obumrzeć, żeby przyniosło plon. Prośba dotarła do Jezusa także w sposób misteryjny, hierarchicznie, zgodnie z porządkiem wtajemniczenia, gdyż Filip przekazał ją Andrzejowi, pierwszemu według powołania apostołowi, i dopiero razem poszli z nią do Jezusa.

W księgach Nowego Testamentu można znaleźć wiele pojęć i terminów zaczerpniętych z misteryjnych rytuałów hellenistycznych, jak chociażby samo słowo „misterium". Używa ich często św. Paweł, ale bardzo charakterystyczny pod tym względem jest także Drugi List św. Piotra. Piotr, przypominając Przemienienie Chrystusa na górze Tabor, posłużył się misteryjnym terminem *epoptai*, co oznacza 'naoczni świadkowie' (2P 1,16). Piotr był naocznym świadkiem, widział wraz z Jakubem i Janem chwałę Jezusa „na górze świętej" (2P 1,18). W misteriach eleuzyjskich słowem *epoptes* określano najwyższy stopień wtajemniczenia „zamykającego w sobie całą pełnię poznania" lub poznanie „wszechogarniające"[2]. Przemienienie na górze Tabor należy do najważniejszych dla Kościoła prawosławnego wydarzeń ewangelicznych. Wtedy jedyny raz za życia ziemskiego Jezus objawił się uczniom „w postaci Bożej" (Flp 2,6). Jak pisze Ewangelista, „twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło" (Mt 17,2).

[1] J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, do druku przygotowali M. Klinger, H. Paprocki, wprowadzenie W. Hryniewicz, Warszawa 1983, s. 210.

[2] Ibidem, s. 53.

Klinger, starając się określić istotę prawosławia, pisze, że do rysów zasadniczych, w sposób szczególny charakteryzujących postawę duchową Kościoła Wschodniego należy: „wartość religijnej wizji, wartość zmysłu wzroku”[3]. Wprawdzie w tym życiu „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno”, a dopiero „wtedy zobaczymy twarzą w twarz” (Kor 13,12), czyli prawdziwa wizja wiąże się z eschatologią, ale zgodnie ze wschodnią teologią, życie wieczne zaczyna się już teraz. Do bezpośredniej wizji świata duchowego przygotowują ikony, zwłaszcza ikona Przemienienia, wprowadzająca w mistyczną kontemplację „światła Taboru”.

W mistycznych pismach Juliusza Słowackiego często pojawia się autocharakterystyka własnej postawy duchowej w formule „wiara widząca”. Oto kilka przykładów:

> Najmniejszy, który to poczuje – jest jako największy z nas w głębokości – a niczem się nie różni, tylko zastosowaniem idei do świata i rozszerzeniem wiedzy, która to z wiary widzącej musi rozróść się jako świat i wszystko wytłómaczyć duchowi ludzkiemu w jego własnym, świętym Sumieniu.
>
> (t. 14, s. 395)[4]

> O to proszę...Boże i Panie mój! o widzącą wiarę a zarazem o uczucie nieśmiertelności z wiary widzącej w duchach zrodzone.
>
> (t. 14, s. 64)

> Oto są podstawy wiedzy duchowej – z wiary widzącej logicznie wyprowadzone.
>
> (t. 14, s. 409)

> A tę wiarę nową, widzącą opowiadać muszę […]
>
> (t. 14, s. 395)

> [...] na miejsce wiary instynktowej stawia widzącą.
>
> (t. 14, s. 276)

> Tak, o! Chryste, Ty jesteś słońcem w tej świętej logice wiary widzącej.
>
> (t. 14, s. 405)

Określenie „wiara widząca” oparte jest na sprzeczności, bo przecież już zmartwychwstały Chrystus powiedział niewiernemu Tomaszowi: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). Cały wysiłek pedagogii Starego Testamentu skierowany był na desakralizację natury, na zastąpienie obrazu słowem, a co za tym idzie na kształtowaniu zawierzenia słowu, a więc wiary w miejsce kultu, oddawania czci. „Słuchanie słowa – pisze Paul Ricoeur – zastąpiło oglądanie znaków”, a „teologia imienia przeciwstawia się hierofanii bałwana”[5]. Walka z *sacrum* zmienia kierunek myślenia religijnego z *arche* na *eschaton*, niszczy zadomowienie człowieka w świecie, bezpieczeństwo zagwarantowane rytuałem i otwiera na nieznaną, budzącą lęk przyszłość. Słowo doprowadza do sytuacji granicznej i wtedy potrzebny staje się obraz: „Ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów wstępujących i zstępujących nad Syna Człowieczego” (J 1,51). Otwarcie na

[3] Ibidem, s. 168.

[4] W ten sposób odsyłam do: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, t. 1–17, pod red. J. Kleinera, Wrocław 1952–1975.

[5] P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, [w:] idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. J.M. Godzimirski, Warszawa 1985, s. 367.

eschaton sprawia, że obraz nie staje się ponownie idolem, lecz ikoną. Już w tekstach mesjańskich Starego Testamentu pojawiają się wizje, w Ewangeliach jest ich coraz więcej, zwłaszcza gdy mowa jest o eschatologii, a Nowy Testament kończy się Apokalipsą, rozległą wizją, pełną barw i świateł.

Słowacki kilkakrotnie opisuje pewne wydarzenie, którego był świadkiem w cerkwi jerozolimskiej, gdzie „mnichy greckie" pokazują „kamień: który powiadają być środkiem kuli ziemskiej" (t. 14, s. 355). Przedstawiają go jako nieprzystępny rozumowi dogmat, a „Grek zabobonny: wierzy, iż to miejsce cerkiewne jest najdziwniejszym punktem świata", pada więc na twarz i całuje kolumnę. Poeta piętnuje bałwochwalstwo Greków, gdyż oznacza ono powrót do *sacrum* kosmicznego, do *axis mundi*, do kultu idola. Jean-Luc Marion poddaje fenomenologicznemu badaniu dwa sposoby rozumienia boskości w zależności od rodzaju widzialności: idola i ikonę[6]. Sposób, w jaki Grecy pokazują kamień, zamiast rozwijać wiarę w kierunku ikony, tworzy kult idola. Idol fascynuje, zatrzymuje całą celową dążność spojrzenia, które odtąd opiera się na idolu i nie może już przejść dalej. Idol jest nieprzejrzysty, całkowicie wypełnia spojrzenie, unieruchamia je, oślepia swoim widokiem. Natomiast „ikona – pisze Marion – nie rodzi się z widzenia, lecz je pobudza"[7], niewidzialne chce się ukazać w widzialnym. Ikona „pozwala, aby widzialne nie przestawało odsyłać do czegoś innego niż ono samo"[8]. Ikona „czyni widzialnym przez pobudzanie nieskończonego spojrzenia"[9], „otwiera w sobie widzialne ku niewidzialnemu"[10], wzywając w nieskończoność „obala idole zakrzepłego spojrzenia"[11]. Słowacki całą swoją twórczością chciał otwierać takie „zakrzepłe spojrzenia", przekształcać idole w ikonę, budzić nieskończoność widzenia. Prawda bowiem, jak sądził poeta, może być „od wieków zamknięta w pogańskich posągach", gdyż i one tworzone były w natchnieniu, a ci, którzy poprzestają na wyglądzie zmysłowym, „kłaniają się formie" (t. 14, s. 396), nie duchowi. Wielokrotnie powraca poeta do przykładu posągu Saturna, który czczony w literalnym znaczeniu staje się idolem wywołującym „ślepą wiarę", „dogmatyczne uczczenie formy". Dopiero „wiara widząca" pozwala na odkrycie sensu duchowego, „myśli ostatecznej... celowej" (t. 14, s. 379), myśli, która nie zostanie unieruchomiona w widzialnym. Ikona stanowiła więc dla poety pewien wzór sztuki doskonałej, świętej, otwartej na niewidzialne. Widział w niej „twórczość Ducha", którą przeciwstawiał „zręczności foremnej umysłowej i cielesnej" (t. 14, s. 481), czyli „rzemiosłu". Taki kontrast między dziełem zręcznego jubilera i uduchowionego twórcy ikon znajduje się w *Księciu Michale Twerskim*:

Pomiłuj!... patrz ... na czterech lwach
Z kości słoniowej... ołtarz święty,
Na kości kwiaty... dyjamenty,

[6] Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
[7] Ibidem, s. 39.
[8] Ibidem, s. 40.
[9] Ibidem, s. 41.
[10] Ibidem, s. 43.
[11] Ibidem, s. 48.

U zwierząt moc i w oczach strach,
Pomiłuj Khan!... tu malowidła
I cerkwi naszych świętość jasna...
Ach ta kość!...Jak niebo krasna...
Gdy ja malował ją, miał skrzydła
I duchem leciał ku niebiosom.
(t. 13, cz. 1, s. 354)

W liście do Wojciecha Stattlera zawarł Słowacki bliską ikonie koncepcję malarstwa opartego na wizji, na pochodzącej z natchnienia „myśli Bożej":

> Początkiem i źródłem malarstwa nie było naśladowanie natury, ale w i z j a, to jest ta władza tajemnicza ducha naszego, która wzrokowi naszemu ciska jakieś dziwne błyskawice niewidzialnej piękności; [...] piękność każda jest jednym z kształtów świętości; malarstwo więc poczęło się w duchu świętych i błogosławione było przez Pana, dopóki sprawę boską czyniło na ziemi. [...] Świętość więc w malarstwie jest zupełnie w duchu, nie w przedmiocie. Świętość w malarzu jest to zachwycenie się jego pięknością i zachwycenie piękności z powietrznej natchnień krainy. W krainie tej zaś są różne związki rzeczy istniejących na ziemi, rzeczy widzialnych z myślą bożą o świecie; tęcze te, girlandy słoneczne krzyżujące się między sobą, łączące wszystkie zjawiska, malarz w natchnieniu widzi[12].

Bliskie malarzom ikon było także znaczenie, jakie poeta przywiązywał do ikony Przemienienia Pańskiego, do której wielokrotnie się odwoływał zarówno w pismach mistycznych, jak i w twórczości poetyckiej, na przykład:

> Zaledwo dwaj zjawieńce.... duch Eliaszowy i duch Mojżesza zdołają jaśnieć w tych samych co Pan rozpromienieniach.
>
> (t. 14, s. 397)

Ty wieczny – postnik, ty czterdziestodniowy,
Światły Taborny – [...]
(t. 17, s. 553)

„Wejście w świat wizji – pisze Klinger – to wejście w świat eschatologii"[13]. Wizja eschatologiczna charakteryzująca prawosławie nie dotyczy tylko ikony. Widoczna jest także w liturgii, w której według Kościoła wschodniego uczestniczy cały świat widzialny i niewidzialny. Nastrój eschatologiczny towarzyszy także świadectwom „wiary widzącej" Słowackiego, na przykład:

> Potrzeba wszakże, abyśmy dla przyszłej nauki Słowa zajrzeli śmiało w cele ostateczne w księgach świętego Jana wymalowane, a utkwiwszy w nich wiarę widzącą naszą [...] wszystko mogli podług alfy i omegi świata tłomaczyć.
>
> (t. 14, s. 419)

Bliska jest poecie prawosławna koncepcja sztuki pojętej jako ikona Królestwa Bożego, mistyczna i zbawcza rola piękna, a także przeświadczenie, że życie wieczne zaczyna się jeszcze na ziemi i tutaj należy się nauczyć widzieć Chrystusa, gdyż „podług przeczuć naszych – są nasze pośmiertne niebiosa" (t. 14, s. 410).

[12] J. Słowacki, *Listy do krewnych, przyjaciół i znajomych (1820–1849)*, [w:] *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1959, t. 14, s. 256–257.

[13] J. Klinger, *O istocie prawosławia*…, s. 169.

Ważne źródło inspiracji duchowej stanowiły dla Słowackiego pisma Ojców Kościoła (Orygenesa, Nemezjusza z Emezy, Jana z Damaszku), a teologia prawosławna (inaczej niż katolicka) ciągle bazuje na myśli patrystycznej, w kategoriach hellenistycznych definiując prawdy objawione. Klinger uważa, że dzięki Ojcom Kościoła w chrześcijaństwie została uwieczniona tradycja myśli greckiej, która stała się środkiem wyrazu tajemnic Królestwa Niebieskiego:

> Myśl grecka odzyskawszy nowe życie w chrześcijaństwie zrosła się z jego istotą nie jako element przypadkowy, lecz jako symbol najlepiej wyrażający jego misterium[14].

Wśród licznych odniesień do prawosławia, pojawiających się w twórczości Słowackiego, większość ma charakter zdecydowanie negatywny, co szczegółowo przedstawiła Elżbieta Kiślak. Piętnował więc poeta pijaństwo i nieudolność popów, prymitywizm i materializm, fanatyzm i ślepe bałwochwalstwo „człowieka cerkiewnego"[15]. Zdarzają się jednak, zwłaszcza w mistycznej twórczości poety, świadectwa fascynacji Kościołem wschodnim, jak choćby obraz przyglądającej się z ukrycia obrzędom święta Jordanu, Salomei, czy też wpisanie bohaterów *Snu srebrnego Salomei* w ikony męczenników:

Widzę nagości męczeńskie,
W czaszkach siekier półmiesiące,
Ręce w płomiennych okowach;
Wszystkie męczeństwa oznaki:
Oprócz złotych słońc na głowach;
Bo te płomieniste ptaki
Później na czołach usiędą
Gdy nam się duchy podniosą.
(t. 6, s. 250–251)

Na ambiwalentny obraz prawosławia w twórczości Słowackiego zwrócił uwagę już Juliusz Kleiner pisząc, że Słowacki był pierwszym w Polsce autorem, który potrafił oddać religijność Kościoła wschodniego, ale „z cerkwią, popami, czerńcami i czernicami związane były wspomnienia [...] nasycone i złocistością i mrokiem"[16].

Toczył więc poeta dialog z prawosławiem, dialog często ostry, ale nie był on skierowany przeciwko Kościołowi wschodniemu. Wręcz odwrotnie, krytyka „cielesnych" wad miała prowadzić do odkrycia istoty prawosławia. Bowiem w przekonaniu Słowackiego cerkiew „ma prawdę", ale trudno do niej dotrzeć, gdyż codzienna praktyka cerkiewna tworzy formy, zwyczaje „cielesne" zniekształcające prawdziwy obraz prawosławia. Poeta atakując, często surowo, te zewnętrzne formy, chce je rozbić, chce przezwyciężyć to, co zmysłowe, by dotrzeć do prawdy.

„Spojrzenie poety bliskie jest raczej dwudziestowiecznym wyprawom w stronę Bizancjum – uważa Kiślak – niż wrażeniom współczesnych"[17]. Jednak być może całe

[14] Ibidem, s. 151.

[15] E. Kiślak, *Car-Trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991, s. 262–302.

[16] J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4: *Poeta mistyk*, wstęp i oprac. J. Starnawski, Kraków 1999, s. 247.

[17] E. Kiślak, *Car-Trup*…, s. 280.

bogactwo duchowe prawosławia ciągle jeszcze pozostaje ukryte za różnymi praktykami i zwyczajami, które zasłaniają tajemnicę. Klinger ubolewa, że często nawet w czasie Eucharystii „lud stoi obojętny nie wiedząc, co się dzieje."[18] Może więc tak kategoryczne potępienie przez Słowackiego „wiary ślepej" w imię rozwinięcia „wiary widzącej" ciągle pozostaje aktualne, jeżeli współczesny teolog prawosławny czuje się zmuszony do stwierdzenia, że

> piękna nasza liturgia, z którą żadne inne piękno na świecie równać się nie może, jest jakby świątynią bez Boga, gdyż Chrystus pozostaje w niej przez większość prawie nie zauważony[19].

Seeing Faith. Eastern Christian Influences on the Mystic Output of Juliusz Słowacki

The article presents several features characteristic of the spiritual attitude of the Orthodox religion which were close to the poet's mystic output. This mainly refers to the role of the vision that constitutes the base for iconic painting and Słowacki's "seeing faith". However, it also refers to opening up to eschatology, the significance of the icon of the Transfiguration, the mystic role of beauty and experiencing the proximity of parusia. The poet criticises idolatry and superstition in Orthodox customs and practices. Thanks to this, however, the poet creates space for a dialogue that makes it possible to reach the essence of the Orthodox religion

«Ορώσα πίστη». Τα ανατολικά χριστιανικά συμφραζόμενα του μυστικιστιού έργου του Juliusz Słowacki

Το άρθρο παρουσιάζει μερικά χαρακτηριστικά της ψυχικής στάσης της Ορθοδοξίας, τα οποία εκφράστηκαν στα μυστικιστικά έργα του ποιητή. Σχετίζεται κυρίως με τον ρόλο του οράματος το οποίο αποτελεί τη βάση της εικονικής ζωγραφικής και της «ορώσας πίστης» του Słowacki. Αφορά όμως και το άνοιγμα στην εσχατολογία, τη σημασία της εικόνας της Μεταμορφώσεως, τον μυστικιστικό ρόλο του κάλλους και την εμπειρία της επερχόμενης Δεύτερης Παρουσίας. Στις συνήθειες και τις πρακτικές της ορθόδοξης εκκλησίας ο ποιητής κατακρίνει την ειδωλατρεία και τις προλήψεις. Έτσι όμως δημιουργεί τον χώρο διαλόγου που μας επιτρέπει να φτάσουμε στην ουσία της ορθοδοξίας.

[18] J. Klinger, *O istocie prawosławia*…, s. 119.

[19] Ibidem, s. 119.

MACIEJ JUNKIERT

Epimenides Cypriana Norwida a ciągłość kultury greckiej

Na wschód od historii, z podróżą w tle

Kiedy pod koniec stycznia 1875 roku przemawiał Norwid do rodaków zebranych w Czytelni Polskiej w Paryżu, charakteryzując fenomen narodów broniących się przed zagładą, przypomniał o zainteresowaniu, jakie towarzyszyło w Europie „wybijaniu się Grecji na niepodległość":

> Lat kilkadziesiąt temu zagaiła się na całej Europie taka nadzwyczajna czynność i tak bezinteresowny zapał, jakich dzieje tej części świata od czasu k r u c j a t nie pomną. Ścisła to jest prawda, lubo świadkowie tej sprawy – to jest: wywalczania się spółczesnej Grecji – żyjący do dziś, niekoniecznie może uwagę na to zwrócili, że tylko k r u c j a t y, i one to jedne i jedyne z całej Europy dziejów, podobnym i równym świecą zapałem. Starzec, niewiasta i dziecię – ludzie salonów i fabryk – możni i ubodzy – ukształceni i niewiele świadomi – mężowie polityczni, kancelarie i gabinety panujących, tak jak pospolite zbiorowiska… wszystko… z u p e ł n i e w s z y s t k o, słało Grecji najbezinteresowniejsze u c z u c i a, p i e ś n i, z ł o t o, w y j ą t k o w y c h l u d z i i w o l n o ś ć[1].

W rzeczywistości zainteresowanie społeczeństw różniło się znacząco od poczynań dyplomacji, zwłaszcza austriackiej i angielskiej, starających się ograniczyć wpływy Imperium Rosyjskiego na Półwyspie Bałkańskim. Norwid stwierdzając, że wszyscy angażowali się w podobnym stopniu, pozornie zbagatelizował różnice między legalistycznym nastawieniem europejskich rządów, a inicjatywą „ludzi salonów i fabryk". W gruncie rzeczy zinterpretowanie filhellenizmu jako ponowienia idei krucjat służyło podkreśleniu złożonego charakteru zainteresowania Grecją, jednoczącego różnych ludzi w imię słusznej sprawy, lecz – niejako przy okazji – służącego realizacji odmiennych, niekoniecznie bezinteresownych celów.

W centrum zainteresowania poety znalazł się „zapał" opinii publicznej, kształtowany przez prasowe doniesienia i działalność rozmaitych stowarzyszeń, który – choć opierał się na powszechnym przekonaniu o konieczności wskrzeszenia dawnej Hellady dla

[1] C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976, t. 7, Warszawa 1973, s. 99. Wszystkie cytaty z utworów Norwida pochodzą z tego wydania; w dalszej części pracy oznaczane będą skrótem PW oraz numerem tomu i strony.

współcześnie ją zamieszkujących Greków – stanowił jednocześnie przyczynę słabości filhelleńskiego uniesienia[2]. Zdaniem Norwida:

> Tej wszelako Grecji, którą wywalczało się, nikt nie znał, starożytną zaś tak mało i wątpliwie, że to dziś zaledwo odmierzyć ściśle bylibyśmy w możności. […] Europa względem sprawy greckiej, zaiste, podobna była do tych wielkich artystów w kwiecie geniuszu, którym wydarza się dokonywać arcydzieła nieśmiertelne, przy braku dostatecznej wiedzy tego, co czynią… Ona jedna (ze wszystkich świata części) ma ten piękny, ten wielki i niebezpieczny dar wewnętrzny i tę godną p o z n a n i a i u z n a n i a potrzebę serca.
>
> (PW, t. 7, s. 99–100)

Analogia artystowska, decydująca o wizerunku mentalnym Europy jako jedynej „świata części" nastawionej na zmienianie rzeczywistości, była jednocześnie zawoalowanym oskarżeniem, wskazującym na nieprzewidywalny charakter „twórczości" Europejczyków, na dialektyczne sprzężenie kreacji i zniszczenia, co w wypadku Grecji zyskiwało zadziwiająco dosłowne znaczenie. Odpowiednikiem kreacyjnego pierwiastka był filhellenizm, tworzący swe nieśmiertelne dzieło, czyli niepodległość Hellady. Po stronie destrukcji w paraleli Norwida mielibyśmy tych, którzy wywożąc zabytki i prowadząc rabunkową eksplorację archeologiczną w latach następujących po traktacie londyńskim z 1830 roku, n i s z c z y l i wytwór ogólnoeuropejskiego „zapału". Tak postrzegana Grecja jawi się nam niemalże jako *Opłakiwanie* Michała Anioła, późne i zniszczone przez artystę dzieło, które stawiając materialny opór jego geniuszowi, nie osiągnęło oczekiwanej doskonałości.

Nie bez znaczenia jest także zarzut zaniku wiedzy dotyczącej Grecji, jak również pozostawienia jej przez Europę na marginesie historii, w okowach tureckiej niewoli.

> […] Rzecz szczególna! – zwracał uwagę autor *Quidama* – nawet za dni najświetniejszych dla sztuk i umiejętności, gdy papieże i książęta naznaczali odkopaliska starożytne aż do Hiszpanii i Egiptu, a Rafael i cała jego estetyczna społeczność kwitły, właśnie nawet i wtedy – któż by uwierzył?! – G r e c j a p o z o s t a w a ł a n a u s t r o n i !
> Określając rzeczy tak, jak one istotnie miały miejsce – słusznie powiedzieć można, iż cały ten szlachetny ogół Europy, który się tak istotnie i tak patetycznie za Grecją porwał i ujął, zupełnie nie znał jej spółczesnej, ze starożytnej zaś znał rapsodów parę Homera i kilka kart Plutarcha!... (Dwóch, trzech może ludzi, z których pierwszym był Byron, nie odmieniają historycznej charakterystyki ogółu, z milionów jedną poruszonych myślą złożonego).
>
> (PW, t. 7, s. 99)

Grecja, porzucona przez historię, zatrzymana w rozwoju i oddzielona od heroicznej przeszłości, w oczach Zachodu jawiła się ciągle jako kolebka cywilizacji. Heroizm gre-

[2] Warto w tym miejscu przytoczyć opinię współczesnego badacza Nikosa Chadzinikolau, różniącą się radykalnie od Norwidowskiej i będącą wyłącznie apoteozą filhellenów: „Cała więc współczesna Europa stanęła w obronie długo nękanych Greków, od których przejęła wielką kulturę, klasyczną wiedzę. Dlatego nie minęło wiele czasu, kiedy ten wolnościowy entuzjazm zamienił się w gorący i niepowtarzalny w dziejach historii ruch filhelleński. Filhellenizm pozwolił Grekom uwierzyć, że nie byli sami w tej walce, przyczynił się do aktualności greckiej sprawy przez wiele lat na przekór obojętności i wrogości rządów Europy. W walce między narodami a ich rządami zwyciężyły narody i zatriumfowała grecka idea wolności" (N. Chadzinikolau, *Rewolucja 1821 i filhellenizm w literaturze i opinii społecznej*, Poznań 2004, s. 29).

ckich powstańców sprawił, że stali się oni spadkobiercami idei starożytnych. Losy Grecji zyskiwały ciągłość, choć była to sukcesja wyłącznie na poziomie abstrakcji, stwarzanej przez czyny powstańców, umacnianej entuzjazmem prasy i zainteresowaniem salonów.

> Grecy ze swej strony odpowiedzieli najzupełniej tak przewidzianemu i upostaciowanemu naprzód obrazowi, który zamierzyła sobie Europa – podsumował poeta fragment swej przemowy poświęcony powstaniu – Atletyczny heroizm ich i przywódców ruchu tego wyrównał lub przeszedł gesta starożytne. Śmierć Botzarisa, upadek Missolunghi, rzeź w Chio i łuny pożarów Kanarisa.
>
> (PW, t. 7, s, 100)

Perspektywa spojrzenia Norwida na sprawę grecką nie koncentrowała się jednak, jak można by mylnie sądzić, na sytuacji z lat dwudziestych XIX wieku, gdy tragiczne doniesienia opisywały pogromy na Krecie (1824), Peloponezie (1825) oraz w Mesolongi (1826). Jego doświadczenia dotyczyły zupełnie innego momentu, gdy niepodległość Grecji dawno była już faktem. Bezpośrednim źródłem, unaoczniającym tamten moment jest początek poematu *Epimenides*, który poeta napisał niedługo po powrocie z Ameryki:

> Był czas, kiedy o Grecji rzecz w następny sposób
> Wzmiankowały gazety, wszystkiego świadome:
> „Wiemy, to jest: nie wiemy, lecz od p e w n y c h o s ó b
> Słychać, że kraj, gdzie góry nad morzem są strome,
> Południowy, przeszłością bogaty niemałą –
> Kraj, który dzisiaj plemię ujarzmia bezbożne,
> Może mieć «s z a n s ę» – jak to wyżej się wspomniało."
> Na co więc inny dziennik: „Wieści nieostrożne
> O Grecji, pod tureckim jęczącej obuchem,
> Pytam się Redaktora, skąd wzięły swe źródło? –
> Klnę przez Leonidasów, jakim rzecz ta duchem
> Ożyła? – rzecz kulawa? – usuwam jej szczudło
> I w piasek prę jak twardych Homera rycerzy."
> Podpisano: „P h i l w r z a s k o s – pisze tak, jak wierzy!"
> Na ten głos wiele innych zrywa się dzienników
> I chrzęszczą pióra – sprawie p o ś w i ę c o n e o n e j,
> A Grek w kawiarni czyta lub u uliczników
> Kupuje i uważnie czyta zamyślony;
> Oczy trze, czasem wstaje, i usiada znowu,
> Częściej się marszczy, nowin niepewny połowu!
>
> (PW, t. 3, s. 59)

Poemat, napisany najprawdopodobniej między sierpniem a grudniem 1854 roku[3], konfrontuje sytuację, jaką zastał poeta w Paryżu, z atmosferą czasu walk o niepodległość Grecji, w sposób ironiczny sumując starania prasy, by Grecja była wciąż tematem aktualnym i przyciągającym uwagę czytelników Zamyślenie Greka, przyglądającego się „na

[3] Jak stwierdza J.W. Gomulicki: ramy chronologiczne powstania *Epimenidesa* należy określić jako sierpień – grudzień 1854, z tym jeszcze dodatkiem, że najwięcej prawdopodobieństwa mają późne miesiące jesienne, kiedy poeta na nowo się zadomowił w Paryżu i odzyskał pozostawione tam książki i notatki (PW, t. 3, s. 725).

paryskim bruku" sytuacji swej ojczyzny, uwikłanej w niepewną politykę króla Ottona I, dotyczyło zapewne tego, gdzie tak naprawdę decydują się losy Hellady. Czy rzeczywiście odzyskała prawo do samostanowienia i do podmiotowego udziału w dziejach, skoro – mimo odzyskania suwerenności – nadal funkcjonowała głównie jako fakt prasowy.

Grek błądzący pomiędzy niepewnymi źródłami wiedzy, otoczony chaosem „rozgadanej"[4] Europy, pewny mógł być wyłącznie tego, że p r a w d a znajduje się poza jego horyzontem poznawczym, że istniejąc w sferze złudy i miałkości pleniących się komentarzy, nie zbliży się nigdy do rzeczywistości. Norwid wskazał jednak filhellena, który dotarł do Grecji i w ten sposób stanął po stronie prawdy. Mowa oczywiście o Byronie:

> Mąż umiejący zgadnąć bohatera w chłopie;
> Śpiewak, co, brzeg rodzinny odepchnąwszy nogą,
> Pył z obuwia na pokład otrząsnął okrętu
> I stało mu się odtąd rozpaczliwie-błogo! –
> Syn wierny niewiernego historii zamętu
> Syn wierny społeczeństwa, co nie było warte
> Wierności! – ta już bowiem stawała się zdradą –
> Syn wierny Anglii. – Dzieje gdy ostatnią kartę
> Księgi czasów przed takim charakterem kładą
> I mówią mu: „Zapisuj swoją Epopeję" –
> Rzuca się im w zamianę karta wizytowa
> Z napisem: „Tom następny zawiera nadzieję",
> I jeśli jest do kogo, mówi się: „Bądź zdrowa!"
> (PW, t. 3, s. 60)

Porzucający ojczyznę Byron znalazł się w poemacie nieprzypadkowo. Na właściwy trop mogą nas naprowadzić szczegóły dotyczące „odpychania rodzinnego brzegu" i „strząsania pyłu ze stóp", które w zastanawiający sposób korespondują z sytuacją samego Norwida opuszczającego stary kontynent, o czym możemy się dowiedzieć z wiersza (*Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy*…):

> Musiałem rzucić się za ten Ocean,
> Nie abym szukał Ameryki – ale
> Ażebym nie był tam… […]
> A Wy? o! moi wy nieprzyjaciele,
> Którzy, począwszy od pełności serca,
> Aż do ziarn piasku pod stopami mymi…
> Wszystko mi wzięliście […]
> (PW, t. I, cz. 1, s. 217–219)

Już Przesmycki twierdził, iż *Epimenides* jest utworem osnutym wokół biografii Norwida. Przychylił się ku tej opinii Juliusz W. Gomulicki, uzupełniając znacząco argumentację i uznając, iż sen Epimenidesa to poety „paroletni pobyt poza Europą" (PW, t. 3, s. 724), zaś zakończenie poematu to skarga na obojętność przyjaciół, którzy zapomnieli o nim, gdy przebywał za Oceanem. Intuicje te wydają się trafne, lecz

[4] Por. W. Szturc, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001, s. 220–221.

pomijają obecność Byrona i wyraźną paralelę losów, dostrzeżoną przez Norwida[5]. Oto bowiem polski poeta, powtarzając gest filhelleńskiego bohatera, po powrocie z dobrowolnego wygnania do Ameryki wybiera paraboliczną podróż do Grecji jako metodę odnalezienia prawdy.

Norwida podróż do Grecji polegała na zreinterpretowaniu pewnego epizodu z pobytu w pobliżu południowych brzegów Krety, który przypomniał poecie o greckim mędrcu Epimenidesie oraz św. Pawle Apostole:

> Około południowych brzegów tej to Krety, której obywatelem był Epimenides, zdarzyło się znowu w sześćset lat po śmierci jego, iż przepływał okręt niosący na sobie Ś-go Pawła Apostoła do Miletu, Syrakuzy, Regium i do Rzymu.
> Przyszła mi myśl, kiedy sam w tych okolicach byłem, że Apostoł-jeniec, przepływając owdzie, wspomniał był Epimenidesa, i że wtedy zamieścił one dwa wiersze kurety w liście swym do Tytusa (XII), które, wiadomo, że są wierszami Epimenidesa […]
>
> (PW, t. 3, s. 58)

Zdaniem Marii Kalinowskiej w powyższych słowach ujawnia się kwintesencja znaczenia Norwidowskiej podróży:

> […] święty Paweł przepływając obok Krety wspomina Epimenidesa; a autor, poeta XIX-wieczny, przepływając „owdzie", przywołuje zarówno greckiego mędrca, jak i świętego Pawła Apostoła. Oto pokłady kultury europejskiej, oto łączność, tradycja, przenikanie się kręgów kulturowych, nawiązywanie do przeszłości niejako uosobionej w postaciach wybitnych osób, do przeszłości obecnej w indywidualnym doświadczeniu, w losie jednostek niosących w sobie całe dziedzictwo kultury, jednostek odnawiających znaczenia i wartości, sprawdzających sobą żywotną siłę pokładów kultury[6].

Była to z pewnością podróż nietypowa, wpisana w „przypowieść", której cel można ująć trafnie w opozycji do zachowania Chateaubrianda, wsłuchującego się w miejscu dawnej Sparty w ciszę, jaka nastąpiła po okrzyku wzywającym ducha Leonidasa[7]. Norwid rezygnuje z potrzeby obecności, z reporterskiej szczegółowości, wystarcza mu przypomnienie dawnego przeżycia i fakt, że z Kretą wiążą się losy zarówno Epimenidesa i św. Pawła, jak również polskiego poety. Uwolniony od konieczności opisywania tylko tych miejsc, które odwiedził i zobaczył, może skoncentrować uwagę na historiozoficz-

[5] Warto podkreślić, iż w opisie zachowania obu poetów występują istotne różnice. Byron został ukazany w chwili, gdy, pełen dumy, porzuca rodzinny brzeg i strząsa pył ze stóp w geście przekleństwa, podczas gdy słowa Norwida opisujące wyjazd do Ameryki podkreślają rozpaczliwość całego pomysłu oraz niesprzyjającą atmosferę, która otaczała poetę i jego twórczość w Paryżu. Niechęć tak wielką, że pozbawiła go nawet możności honorowego wyrzeczenia się związków z polską diasporą.

[6] M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 86.

[7] „Gdym dobiegł do wierzchołka, słońce wschodziło spoza gór Menelajon. Jakże piękny widok, lecz zarazem jak smutny! Eurotas płynie samotny pod szczątkami mostu Babyks; wszędzie zwaliska, ani jednego człowieka pośród tych zwalisk! Stałem nieruchomo jak osłupiały i wpatrywałem się w to widowisko. Uwielbienie i boleść zarazem zmieszane wstrzymywały moje kroki i myśli; głęboka cisza panowała wokoło: chciałem przynajmniej wywołać echo w tych miejscach, gdzie już głosu ludzkiego słychać nie było, i zawołałem z całej mocy: „Leonidas!" Żadna ruina nie powtórzyła tego wielkiego imienia, zdawało się, że nawet Sparta o nim zapomniała" (F.R.Chateaubriand, *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na osnowie tłumaczenia F.S. Dmochowskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1980, s. 68).

nym pytaniu o losy dawnej Hellady i jej stan obecny. Swoją prawdę wyraża jednak w sposób paradoksalny, stosując jedną z figur myśli – *praeteritio*, czyli zapowiedziane pominięcie rzeczy pozornie nieważnych[8]:

Wcale nie powiem, z Aten jaka wieś została?
Z Koryntu jakie sioło? – przemilczę, gdzie skała,
Na której mech, choć dawniej był [tam] Areopag.
Partenon minę, wcale postąpię na opak,
I to, co opisane jest, co w sprawozdaniu
Niejednym brzmiało, o czym więc pióra poprawne
Kreśliły, i co w wieków spoczęło podaniu:
Niech, lekką ziemię mając, nie będzie mniej sławne!
(PW, t. 3, s. 63)

Miejsca wspomniane mimochodem sławne są w dwójnasób, jako pozostałości kultury antycznej oraz jako znaki pozostawione przez historię i pilnie studiowane przez romantycznych podróżników do Grecji. Poeta zmierza dalej, opisując już nie tyle podróż, co swą wędrówkę, a raczej poniewierkę po ziemi, wpisując się w romantyczny topos wiecznego wędrownika przemierzającego świat[9]:

– Owszem, na Kretę płynąc z mędrców karawaną,
Pójdę, gdzie oni pójdą, wstrzymam się, gdzie staną;
Pójdę, albowiem Muzy mojej jest przydomek
Sieroctwo – więc podniosę rzecz zapamiętaną,
Jako wieszcz poniewierki, i ostatnich ziomek –
I pisarz treści, co jest krzyżem przemazaną;
Jako ziomek na ziemi krańcu, brzegu morza,
Miedzy na grób starczącej, na szerokość łoża – –
A kto me pieśni, kiedyś rzucane zza świata
I pobite jak starych urn dzika mogiła,
Złoży duchem: jedna z nich będzie, i skrzydlata,
Co nazywa się popiół, lecz zwie się i siła.
I to zowie się życia toast – dalej w drogę!
Dopóki stać na skrzydeł parę, lub ostrogę!
(PW, t. 3, s. 63–64)

Miał z pewnością rację Juliusz W. Gomulicki, twierdząc, że sen Epimenidesa wiązał się z pobytem poety poza Europą. Potraktował jednak to podobieństwo w sposób zbyt dosłowny, bowiem to, co zadecydowało o doborze bohaterów poematu, dotyczyło ich losów, sprowadzających się do wędrowania i wygnania z ojczystej przestrzeni, błąkania

[8] Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 232.

[9] Zjawisko to na przykładzie Chateaubrianda i Słowackiego opisał Ryszard Przybylski: „Czym dla Pascala było oglądanie otchłani wszechświata, tym dla Chateaubrianda było wędrowanie przez ziemię, kraj wygnania, na którym rozsiane były znaki symboliczne, takie na przykład jak niebotyczne sekwoje i zapomniany grób.

Słowacki miał więc wielkiego poprzednika. W wędrowanie wtrąciły go również wydarzenia polityczne, pozbawiając domu i ojczyzny. Jak każdy wygnaniec, miał przeraźliwie rozwiniętą świadomość, że ciągle znajduje się w drodze, nawet wówczas, kiedy znalazł jakieś przytulisko pod obcym dachem. Nie miał poczucia spokoju i stabilności" (R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 10–11).

się bez możliwości powrotu, a także pozostawania nierozpoznanym przez innych. Norwid odbywa „duchową podróż" na Wschód, aby dzieje własnej twórczości umieścić w kontekście tradycji, która zachowała imię mędrca z Knossos. Zmierza w stronę kreteńskich popiołów, wiedząc, że historia może potraktować w podobny sposób również jego. Przymierza zatem kolejną – po byronowskiej – maskę. Zmierza jednocześnie do grobu Epimenidesa i do swej mogiły „na ziemi krańcu".

Ludzie pośród ruin

Warto przyjrzeć się siedmiu „mędrcom", których poeta uczynił współtowarzyszami swojej podróży, zainteresowanych Grecją wyłącznie jako metodą wzbogacenia się lub zrobienia kariery[10]. Szczególna uwaga należy się Amphipapyronowi, spełniającemu w poemacie rolę swoistego anty-Byrona:

> – Kto by jednakże myślał, że mędrzec takowy,
> Jadący przeszłość ludu wykopywać z grobu,
> Helladę marzy i jej biedny byt a nowy
> Próbuje, i tradycji pyta jak sposobu,
> Sposobu jak tradycji – i puls baczy żywy,
> I popiół, i smętarne w ruinach pokrzywy,
> I smutny jest, szukając, czy to smutek wieczny,
> I wciąż bada się, ile łzę ma już dziejową?
> A ile jest to zachwyt tylko niestateczny?
> A ile wiedza samą otrzymana głową
> I kto by pracy takiej, ze Sfinksem łamania,
> Widzem będąc, pozdrowił Amphipapyrona,
> Nie widziałby, że własnej godności się kłania.
> (PW, s. 3, s. 61–62)

Norwid – werbalizując to, czego nie miał zamiaru wykonać „celny mąż" – sformułował jednocześnie pozytywny program filhelleński, dotyczący tego, w jaki sposób należy dążyć do zrozumienia Grecji w całej złożoności jej ówczesnej sytuacji. Poeta starał się ujrzeć Grecję, a w szczególności jej mieszkańców, unikając porównań z antycznymi Hellenami. Będzie nawet wyobrażał sobie Herkulesa na podobieństwo robotnika pracującego przy wykopaliskach, aby tym dosadniej wzmocnić pozycję „żywych".

Przemawiając w rocznicę powstania styczniowego dostrzegł, iż zrozumieć Greków mogą właściwie tylko narody, które zostały w podobny sposób potraktowane przez historię. Bowiem tym, co pomijano w ich ocenie, był wpływ wielowiekowej niewoli na mentalność społeczeństwa i jego zdolność do funkcjonowania w czasach pokoju.

[10] Słowa Norwida, iż „mędrców z dawna siedem bywa", można potraktować jako ironiczne powiązanie badaczy z siedmioma mędrcami, którzy zapoczątkowali filozofię: Talesem, Solonem, Periandrem, Kleobulosem, Chilonem, Biasem i Pittakosem. Epimenides, co ciekawe, nie przez wszystkich traktowany był jako jeden z „mędrców".

> Grecy albowiem – stwierdził autor *Tyrteja* – od początku swego okazali zarówno stare dzielności, półboskimi nacechowane promieniami, i zarówno to wszystko, co długi niebyt historyczny ludom narzuca: dezercje, przedajność, zemsta na niewinnych i jeńcach, tyrania narzuconego przekonania
>
> (PW, t. 7, s. 100)

Zrozumienie, jakie Norwid miał dla Greków, a w którym łatwo się dopatrzeć poglądów na popowstaniowe zacofanie Polski, nie sprawiło jednak, żeby bez goryczy mógł mówić o losie wyzyskiwanych filhellenów[11].

Metoda proponowana przez Norwida, jako ta, która nie zostanie podjęta i wykorzystana przez Amphipapyrona, była próbą odnalezienia płaszczyzny spójności pomiędzy „rozkopywaniem" spraw minionych i katalogowaniem tego, co przeminęło, a uważnym badaniem życia odrodzonej Grecji, pulsu trudnej codzienności rodzącej się wśród ruin. Zastrzeżenia dotyczyły postaw opartych na „niestatecznym zachwycie", który był niczym innym, jak „zapałem" Europejczyków oraz na martwej erudycji, która nie umożliwiała poszukiwania, na wszystko mając już gotowe odpowiedzi.

Krytyka Norwida uderzała najmocniej w naukowość „po wyspach wycieczki". Jak stwierdza Grażyna Halkiewicz–Sojak:

> Gromadzenie pamiątek przeszłości to ważny stopień wtajemniczenia w dzieje, ale nie wystarczający, by je zrozumieć. Archeologiczne metody nie pozwalają bowiem ożywić obrazu człowieka przeszłości, dotrzeć do jego uczuć i wyobrażeń. Odsłaniają szkielet, a nie organizm. Przezwyciężenie tego ograniczenia wymaga hermeneutycznych zdolności – umiejętności dostrzegania symbolicznych walorów w tym, co nawarstwiło się w ciągu wieków, i interpretowania owych symboli[12].

Poszukiwania Norwida, których efektem jest *Epimenides*, źródła swe mają w dwóch wcześniejszych utworach, mianowicie w *Pompei* oraz w *Szczesnej*, które chwilami są niezwykle bliskie przypowieści z 1854 roku. Tym, co zbliża wszystkie utwory, jest antyarcheologiczne podejście do przestrzeni ruin jako miejsca inicjacji w historię. Różnią się – co jest szczególnie interesujące w kontekście *Epimenidesa* – podejściem do obecności ludzi wśród ruin. W *Pompei* poeta nie dostrzega żywych ludzi, obcuje z duchami, które opowiadają o swojej śmierci. Życie odnajduje wyłącznie w posągach otaczających grób kapłanki Mammi:

> […] krągła nisza
> Z kamienną ławą wklęsłość obchodzącą murów;
> Tam siedząc, radowałem się, że taka cisza!...
> Zaiste – jeśli w ścisłe atomy marmurów
> Przenika istność jaka, od śmiertelnych lżejsza,
> I błądzi tam po śnieżnym labiryncie głębi,
> To radość jej w upały musi być nie mniejsza…
>
> (PW, t. 3, s. 19)

W *Pompei* – zdaniem Kazimierza Wyki – „Norwid antropomorfizuje sam materiał rzeźby. Pyta bowiem, co marmur posągów czuć może w italski upał, jeżeli cień go nie

[11] Zob. *Epimenides* VII, w. 218–223.

[12] G. Halkiewicz-Sojak, *Norwid o Epimenidesie i Byronie*, „Studia Norwidiana" 5–6 (1987–1988), s. 77.

obejmuje swym chłodem”[13]. Zasadne wydaje się w tym momencie kolejne pytanie, mianowicie jaką „istność” poeta dostrzegł w posągach[14]. Miała to być zapewne lżejsza, marmurowa dusza wyrażająca harmonię i wzniosłość kształtów, zasługująca na przyznanie atrybutu życia, innymi słowy – istnienia. Atrybutu niezbędnego w przypadku orzekania doskonałości, o czym wiadomo powszechnie co najmniej od czasów św. Anzelma z Canterbury.

Zmianę przyniósł poemat *Szczesna*, w której pejzaż *Pestum w Kalabrii,* wypełniony ruinami, stał się tylko tłem dla ludzi – ruin, zamieszkujących to miejsce:

– Ludzi garść, jako karłowate drzewa
Wydarte z ziemi, żółte i koszlawe,
Włóczy się – mówić zaczyna – poziewa – –
Ruina – pracy nie ma – ręce prawe
Są lewe – lewe są ironią ramion;
Na czołach zmarszczki, ale nie starości:
Coś do fatalnych podobnego znamion;
Każdy klnie, modli się, próżnuje, pości,
Lub złamki bogów z gruzów wydobytych
Na współżebrzącej wyciągnąwszy dłoni,
Do podróżników odzywa się sytych:
Stu – pieniądz rzuca, żaden łzy nie roni!...
(PW, t. 3, s. 52)

Można zasadnie przypuszczać, iż zmiana w sposobie unaoczniania przestrzeni u Norwida wynikała ze sprecyzowania stosunku poety do koncepcji sztuki antycznej Johanna Winckelmanna[15]. Entuzjastyczne opinie dotyczące rzeźby greckiej, jak choćby te z *Promethidiona*[16]*,* tracą bowiem moc w wypadku określenia „złamki bogów z gruzów wydobytych”. Tym razem to ludzie są pozostałościami po niszczącym działaniu historii, są posągami pozbawionymi „istności”, wokół których rozciąga się bezużyteczne gruzowisko. Ziemia opisywana przez poetę to Italia, pozbawiona tajemnicy ziemia jałowa, którą już opisano, „uparagrafiono” i oswojono. Pewnie dlatego prawdy poszukiwał na Wschodzie, dzięki *Epimenidesowi* wędrując do Grecji, gdzie w zasadniczo odmienny sposób pisał o jej mieszkańcach, pracujących przy „odkopywaniu” przeszłości:

A było zbrojnych w rydle dwunastu M a i n o t ó w,
Którzy są ludem silnym, mówiącym niepłynnie,
W śmiechu jeno, podobnym do dalekich grzmotów;
Lecz chłop ateński przy nich wygląda dziecinnie,

[13] K. Wyka, *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Kraków 1989, s. 20.

[14] Zob. D. Pniewski, *Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2006.

[15] Por. Z. Szmydtowa, *Norwid wobec włoskiego odrodzenia*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, red. J.W. Gomulicki i J.Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 127–134 oraz A. Lisiecka, *Norwid – poeta historii,* Londyn 1973, s. 31–50.

[16] Statuę grecką weź – zrąb jej ramiona – / Nos – głowę – nogi opięte w koturny, / I ledwo torsu grubą zostaw bryłę: / Jeszcze za żywych stu uduchowiona / Jeszcze to nie głaz ślepy – jedną żyłę / Pozostaw, wskrzesi!... i tę zrąb – zostanie / Materii tyle prawie… co gadanie!... (PW, t. 3, s. 445)

Tak że raz wraz, gdy patrzysz na one postacie,
To ci się zda, że Herkul, zeszedłszy z wysoka,
Przebrał się, i zamieszkał w pochylonej chacie,
I milczy, aby ustrzec się ludzkiego oka –
(PW, t. 3, s. 65)

Obserwacja ludzi była jedną z metod Norwidowskiej antyarcheologii, polegającej na odnajdywaniu kolejnych pokładów kulturowych, które miały wpływ na ukształtowanie się życia człowieka w danych warunkach. W *Epimenidesie* nie „fibule" i „stilusy" znajdują się w centrum zainteresowania poety, lecz ludzie.

Myśl poety, obserwującego pracę „zbrojnych w rydle", w sposób konsekwentny dążyła do wyobrażania sobie antycznych bohaterów na wzór ich żyjących następców, stanowiących substytut obecności dawnych herosów (co nie pomniejszało ich w żadnym wypadku w oczach poety). Trafnie unaocznia to zachowanie Majnotów, którzy o dymie wydobywającym się z nieznanego gmachu „swoje przypowieści rzekli / Wyziewom onym dając lakoński epitet" (PW, t. 3, s. 65). Wobec milczenia „badaczy", opinia miejscowych stała się jedynym ś w i a d e c t w e m zaistniałego zdarzenia, wyjaśnieniem na prawach „przypowieści", a zatem – biorąc pod uwagę podtytuł poematu – elementem dwugłosu poety i współczesnych Kreteńczyków, poświęconego „budzącym" się do życia ruinom.Poecie nie udało się zrozumieć, o czym mówili miejscowi. Dwugłos nie stał się dialogiem.

Piasek, popiół, gruzy – płynęły jak rzeka czasu

Norwid we wstępie do poematu opisał stosunek Kreteńczyków do Epimenidesa:

> Kretensowie zwali Epimenidesa k u r e t e m i cześć mu pośmiertną wyrządzali, a Lacedemończykowie, według słów wyroczni postępując, przechowywali ciało jego.
> (PW, t. 3, s. 58)[17]

Bardziej jednak interesowała poetę opinia, jaką Epimenides wystawił swym rodakom, a którą przytoczył za św. Pawłem:

> Wielu bowiem nie chce słuchać, mówi rzeczy próżne, wielu jest zwodzicieli. […] Trzeba im zamknąć usta, gdyż dla brudnego zysku doprowadzają do zguby całe domy, nauczając rzeczy niewłaściwych. Powiedział któryś z nich, własny ich wieszcz: „Kreteńczycy – to wieczni kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe". Świadectwo to jest prawdziwe. Z tego powodu karć ich ostro, żeby pozostali zdrowi w wierze[18].

Epimenides fascynował poetę z kilku co najmniej powodów. Ewangeliczny charakter tej postaci wiązał się szczególnie z tym epizodem z jego życia, gdy:

---

[17] Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 70–71.

[18] *List św. Pawła do Tytusa* 1, 10–13 (cyt. wg: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół pod redakcją ks. M. Petera, ks. M. Wolniewicza, Poznań 2004, s. 1707).

> […] wysłanym był przez ojca, aby z b ł ą k a n e j o w c y szukał; a skoro utrudził się, wszedł do groty i zasnął. – I spał tamże lat pięćdziesiąt i siedm, a potem wyszedł i zdało mu się, jakoby wczora. – Tedy owcę, właśnie że zbłąkaną ówdzie, wziąwszy na plecy swe, szedł do miasta Gnossy.
> Ale postrzegł oblicza ludzi znajomych i mijających go bardzo odmienione, i ścieżki inne, i wejrzenie wszystkiego bardzo różne. – Brat rodzony zaledwie poznał go, a posiwiał był przez czas, kiedy Epimenides za oną owcą poszedł.
> A rzecz ta znaną była i bardzo brzmiącą w Grecji za dni Solona, około sześćset lat przed przyjściem w c i e l e – c z ł o w i e c z y m O s o b y B o ż e j na ten świat.
>
> (PW, t. 3, s. 57)

Mędrzec, który swym zachowaniem antycypował nauczanie Jezusa Chrystusa, za co ceną było nierozpoznanie go przez Kreteńczyków, a nawet przez własnego brata, stanowił dla Norwida ważny punkt odniesienia, umożliwiający zrozumienie własnej biografii i wytłumaczenie swego losu w kategoriach przeznaczenia, wyróżniającego niektórych ludzi przez odseparowanie ich od wspólnoty, by mogli dzięki temu trafniej zdiagnozować jej problemy. Epimenides zachował się w ten właśnie sposób, pomagając Ateńczykom, gdy miasto zostało dotknięte zarazą. Aby jednak dokładnie zrozumieć rolę Epimenidesa w poemacie, należy przypomnieć, że św. Paweł określił jego słowa mianem świadectwa poświęconego współczesnym i – co więcej – uznał, że jest to świadectwo prawdziwe. Postępowanie Norwida wygląda podobnie, wystawia świadectwo współczesnym odwołując się do autorytetu, wydobytego z zamierzchłej historii cywilizacji greckiej. Sprzeciwiając się skrępowaniu „łańcuchem dziejów", straszącym w muzeach, wybiera spotkanie z żywym człowiekiem, obecnym w pamięci kultury i w „d u c h u" dziejów:

> – – – – – – – – On zaś podniósł się, jakoby
> Zgony snami, a łożem stały się już groby,
> Człowiek zaś, jakby zawsze był, i będzie zawsze
> Tylko odmieniał miejsce na coraz łaskawsze.
> Więc, wstawszy tak, nie dziwił, ni był zadziwiony –
> Jedno mi rzekł akcentem greckich Eumenid:
> „S p o c z ą ł e m i p o w r a c a m, b ą d ź m i p o z d r o w i o n y
> I p o ż e g n a n y – m ó w i c i t o E p i m e n i d" –
> I poszedł. – A jam myślał: więc już z tej ruiny,
> Miary, napisy, garnki i otrzaski ćwieka
> Starego – i pogniłe zebrawszy wawrzyny,
> Nic – nic nie zaniedbano – n i c – – – – – – – –
> – – – – – – – – – oprócz człowieka!
>
> (PW, t. 3, s. 67)

Hermeneutyka świadectwa wydaje się zgodna z myśleniem Norwida, kończącego poemat wyraźnym zwrotem w stronę „ludzkości", opartym na opowiedzianym spotkaniu u źródeł kultury, utrzymującym napięcie między doświadczeniem wewnętrznym a jego zapośredniczeniem i ukonkretnieniem. Podobnie jak pierwsi czytelnicy Listu św. Pawła do Tytusa, poznajemy dwuwiersz, będący pewnym ogólnym sądem wypowiedzianym przez Epimenidesa; w analogiczny sposób poeta dopowiada również swój surowy osąd rzeczywistości, pomijającej i lekceważącej człowieka. Jak stwierdza Andrzej Zawadzki:

> Świadectwo cechuje się istotną, charakterystyczną podwójnością, która nadaje mu dynamikę i jednocześnie decyduje o specyfice procesu jego rozumienia i interpretacji. Polega ona na nieustannym, nieusuwalnym napięciu w samej strukturze świadectwa, zachodzącym pomiędzy jego dwoma wymiarami: pomiędzy doświadczeniem wewnętrznym, bezpośrednim, niezapośredniczonym a jego zewnętrznymi przejawami; pomiędzy aktem wiary, wyznania, potwierdzenia a historycznymi znakami, działaniami, narracjami, które go uwierzytelniają i ukonkretniają. Świadectwo pełni więc rolę pośrednią, jest przekładem wymiaru pierwszego na wymiar drugi, przejściem z planu tego, co zobaczone, na plan tego, co powiedziane i opowiedziane[19].

Zarówno świadectwo dotyczące spotkania w ruinach, jak również podróż do Grecji zostały przez Norwida wpisane w przypowieść, odbierającą szansę na dosłowność i osadzenie w faktach. Miały stanowić, podobnie jak cały poemat, reakcję poety na sytuację, jaką zastał po powrocie do Paryża. Jednocześnie jednak stwarzały nową perspektywę w myśleniu o dziejach cywilizacji, stanowiącą próbę uobecniania przeszłości przez przywoływanie postaci pomagających zrozumieć i uporządkować teraźniejszość. Poszukiwania Norwida w sposób zdecydowany kierowały się w stronę Grecji. Zarówno tej współczesnej poecie, która pod wieloma względami przypominała Polskę, jak również w stronę starożytnej Hellady, z którą – podobnie jak z Epimenidesem – starał się spotkać w niektórych swych późniejszych utworach.

Epimenides by Cyprian Norwid and the Continuity of Greek Culture. To the East of History, with a Journey in the Background

Speaking to Poles gathered in the Polish Reading Room in Paris at the end of January 1875, Norwid invoked the example of Europe's interest accompanying the "breaking out of Greece into independence". The poet mentioned public opinion's "zeal", which when compared to the atmosphere once accompanying the crusades, simultaneously constituted the cause of the weakness of the Philhellenic rapture. The poet pointed out insufficient knowledge concerning Greece which western eyes still perceived as the cradle of civilisation and treated the Greek insurgents as the rightful heirs of ancient ideas. The poem *Epimenides*, written most probably between August and December 1854, confronts the situation the poet encountered in Paris with the atmosphere of the time of the Greek War of Independence. He ironically sums up the attempts of the press to present Greece as a current theme to attract readers' attention. In his poem Norwid showed a Philhellene – Byron – who reached Greece, and stood on the side of the truth. Byron's experiences correspond to the situation Norwid went through as he left the old continent. Repeating the route of the Philhellene, the Polish poet, after his voluntary exile to America, sets out on a parabolic journey to Greece in search of the truth. He tries to look at Greece, and its inhabitants in particular, while avoiding comparisons with the ancient Hellens

[19] A. Zawadzki, *Hermeneutyka śladu i hermeneutyka świadectwa*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 337.

«Ο Επιμενίδης» του Cyprian Norwid και η συνοχή του ελληνικού πολιτισμού. Ανατολικά από την ιστορία, με φόντο το ταξίδι

Ο Norwid, όταν μιλούσε για το ενδιαφέρον της Ευρώπης για την «επίτευξη της ανεξαρτησίας της Ελλάδος», παρατηρούσε την έλλειψη της κατανόησης της Ελλάδος. Οι Έλληνες επαναστάτες έγιναν κληρονόμοι των αρχαίων ιδεών. Το ποίημα «Ο Επιμενίδης», γραμμένο το 1854, συγκρίνει τα επίκαιρα δημοσιεύματα του τύπου του Παρισιού με την σύγχρονη ατμόσφαιρα στον αγώνα για την Ελληνική ανεξαρτησία. Ως αντίθεση ο Norwid δίνει το παράδειγμα του Βύρωνα-φιλέλληνα, ο οποίος φτάνοντας στην Ελλάδα στάθηκε στην πλευρά της αλήθειας. Η εμπειρία του αντιστοιχούσε με την κατάσταση του Πολωνού ποιητή, ο οποίος μετά την επιστροφή από την εθελοντική εξορία του στην Αμερική επιλέγει το παραβολικό ταξίδι στην Ελλάδα ως μέθοδο ανακάλυψης της αλήθειας. Προσπαθεί να δει την Ελλάδα και συγκεκριμένα τους κατοίκους της χωρίς σύγκριση με τους αρχαίους Έλληνες..

MARCIN BAJKO

Obraz Greka w powieściach „bałkańskich" Tomasza Teodora Jeża. Rekonesans

Tomasz Teodor Jeż (właściwe nazwisko Zygmunt Fortunat Miłkowski, 1824–1915), wybitny działacz polityczny polskiej emigracji, szerszemu ogółowi nie tylko polskich czytelników dał się poznać jako autor licznych utworów, wśród których niepoślednie miejsce zajmują tzw. powieści bałkańskie: *Asan* (1869), *Uskoki* (1870), *Narzeczona Harambaszy* (1871), *Dachijszczyzna* (1873), *Zarnica* (1874), *Słowiański Hercog* (1876), *Rotułowicze* (1877), *W zaraniu* (1889), *Rycerz chrześcijański* (inny tytuł: *O byt*, 1889). Ich przedmiotem są zmagania narodów południowosłowiańskich (głównie Bułgarów, lecz również Serbów i Chorwatów) o wyzwolenie spod jarzma tureckiego. W niniejszej pracy, będącej wstępem do dalszych, kompletniejszych badań nad tematem, jako materiał egzemplifikacyjny wykorzystanych zostanie pięć spośród wyżej wymienionych powieści: *W zaraniu*, *Zarnica*, *Narzeczona Harambaszy*, *Rotułowicze* oraz najbardziej „grecki" utwór Jeża – *Asan*. W nich bowiem pojawiają się postacie Greków, najczęściej w drugoplanowych rolach, choć niekiedy (na przykład w *Rotułowiczach*) autor wysuwa je na plan pierwszy .

W służbie sprawiedliwości

Twórczość Miłkowskiego wciąż jest stosunkowo słabo zbadana[1]. Być może wynika to z faktu niewielkiej atrakcyjności i anachroniczności, a także tendencyjności jego źle

[1] Trzeba tu wymienić kilka mniej lub bardziej wartościowych prac: J.L. Popławski, *Życie i czyny pułkownika Zygmunta Miłkowskiewgo*, Lwów 1902; M. Ostrowska, *Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski). Życie i twórczość*, Kraków 1936; W. Doroszewski, *Język Tomasza Teodora Jeża (Zygmunta Miłkowskiego). Studium z dziejów języka polskiego XIX wieku*, Warszawa 1949; S. Strumph-Wojtkiewicz, *Burzliwe dzieje Tomasza Teodora Jeża*, Warszawa 1961; S. Subotin, *Tomasz Teodor Jeż wśród Serbów i Chorwatów,* „Pamiętnik Słowiański" 1958; S. Subotin, *Jugosłowiańskie powieści Tomasza Teodora Jeża*, „Kultura" (Paryż) 1960, nr 11; S.K. Papierkowski, *Lud serbski w powieściach T.T. Jeża*, Lublin 1962; S. Kieniewicz, M. Małecki, *Miłkowski Zygmunt*, [hasło w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 21, pod red. E. Rostworowskiego, Wrocław 1976. W ostatnim czasie ukazała się cenna książka Wiesława Ratajczaka, którą można nazwać pierwszym rzetelnym studium na temat dorobku pisarskiego Jeża: W. Ratajczak, *Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX*, Poznań 2006.

skomponowanych i „przegadanych”[2] powieści. W słynnym studium na temat powieści Jeża, Eliza Orzeszkowa pisała:

> T.T. Jeż, jak każdy pisarz piszący wiele, napisał pewną ilość utworów, które można nazwać typowymi, bo mieszczą w sobie wszystkie cechy główne potęgi i słabości, które właściwymi będąc naturze wielkiego tego talentu, trwale znaczą długi i pracowity pochód jego[3].

Orzeszkowa dzieli powieści Jeża na trzy grupy ze względu na rodzaj sytuacji dramatycznych, „z których najczęściej wywiązują się powieści autora”. Do pierwszej należą utwory przedstawiające ścieranie się dwóch wrogich sobie ludów, „z których jeden przedstawia przemoc fizycznej siły, a drugi cierpienia bezbronnej słabości”. Drugą grupę stanowią powieści ukazujące „starcie się dwóch grup społecznych spowodowane niesprawiedliwością ustawy, krzywością wyobrażeń i zepsuciem obyczajów”. W trzeciej grupie pisarka umieszcza te, w których jednostka ściera się z ogółem[4]. Powieści „bałkańskie” należą do pierwszej grupy (Orzeszkowa wskazuje tu trzy: *Uskoki*, *Zarnicę* i *Narzeczoną Harambaszy*). Przytoczmy jeszcze dwie najważniejsze uwagi zawarte w studium Orzeszkowej na temat powieści Jeża. Szczególnie tyczą się one utworów „bałkańskich”:

> Z poczucia i zrozumienia niesprawiedliwości dziejowych powstały wszystkie utwory jego snute na tle dziejów Słowiańszczyzny południowej i te, w których przedstawił on dawny stosunek ludu polskiego do klasy uprzywilejowanej. [...] Można powiedzieć, że idea sprawiedliwości jest główną osią, około której obraca się myślowa praca autora [podkr. – M.B.][5].

Walka Greków z Turkami jest tematem wielu dzieł, które tych pierwszych z reguły przedstawiają w świetlanych barwach, tym drugim zaś imputują wszelkie możliwe zło. W dziewiętnastowiecznej literaturze bułgarskiej „stopniowo krystalizował się wizerunek Turka jako ideologicznego narodowego wroga, z którym o mało zaszczytną palmę pierwszeństwa konkurować mógł tylko Grek”[6]. O ile większość Greków żyjących w swej ojczyźnie czuła się zniewolona, o tyle mniejszość grecka poza nią, na przykład w podbitej przez Turków Bułgarii, współpracowała z zaborcą. Zdaniem bułgarskich bohaterów powieści Jeża Grecy żyjący w Grecji to ludzie zupełnie innej miary niż Grecy zadomowieni w ich kraju. Ci ostatni to albo konfidenci okupanta, albo serwilistyczni poddani, najczęściej urzędnicy średniej rangi – rządu tureckiego. Znamienne jest, że mudir turecki

---

[2] J. Bachórz, *Powieść*, [hasło w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórza i A. Kowalczykowej, Wrocław 2002, s. 739. Doroszewski w swym językoznawczym studium pisał: „Wśród rysów znamiennych sylwetki duchowej Jeża, który opinii ogółu znany jest jako autor powieści, a więc jako twórca literacki, trudno byłoby wymienić *artystyczność*. Nie była to w nim w każdym razie cecha dominująca”. W. Doroszewski, *Język Tomasza Teodora Jeża*…, s. 9

[3] E. Orzeszkowa, *O powieściach T.T. Jeża z rzutem okiem na powieść w ogóle. Studium*, [w:] eadem, *Pisma krytycznoliterackie*, zebrał i opracował E. Jankowski, Wrocław 1959, s. 163.

[4] Ibidem.

[5] Ibidem, s. 164.

[6] G. Szwat-Gyłybowa, *Stereotyp Turka w piśmiennictwie bułgarskim XIX stulecia a grzechy europejskiego orientalizmu*, [w:] *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wigrowa, A.Z. Makowiecki, Warszawa 1993, s. 74.

zwołując mizlisz, czyli radę municypalną, nie informuje o tym Bułgarów, którzy teoretycznie mają prawo w niej uczestniczyć. W radzie biorą udział jedynie Turcy i Grecy[7].

Inaczej wygląda stosunek pisarza do mniejszości greckiej żyjącej w okupowanej dziewiętnastowiecznej Bułgarii, a inaczej do Greków starożytnych oraz tych, którzy walczyli o wyzwolenie własnego kraju. Ci ostatni są nawet stawiani Bułgarom za wzór. Piotr, jeden z bohaterów powieści *W zaraniu* stwierdza:

> Ważyć się na wszystko potrzeba.... Bez tego nie dojdziemy do niczego... Ważyli się Grecy, ważyli się Czarnogórzanie, ważyli się Serbowie, Hercegowińczycy; myż jeno na gołąbki pieczone czekać mamy? Czy to my co innego niż Grecy [...].
>
> (WZ, s. 315[8])

W tym miejscu trzeba nadmienić, że Bułgarzy masowo uczestniczyli w powstaniu greckim roku 1821. Jak podaje historyk,

> powstały odziały ochotnicze, z których część przyłączyła się do Aleksandrosa Ypsilantiego [...], dowódcy armii powstańczej w Rumunii, a inne udały się w głąb Grecji [...] Wielu bułgarskich patriotów uczestniczyło w tej wojnie jako ochotnicy, przyczyniając się do wyzwolenia Grecji[9].

Nikoła, przemycający przez granicę patriotyczną bibułę, z żalem zapytuje: „Kiedyż się tego doczekamy, że zamiast pism będę przeprowadzał wojowników? Grecy do Troi wojowników w koniu wprowadzili" (WZ, s. 122). Można śmiało uznać, że zdania włożone w usta doktora Stanko Manułakiego z powieści *Zarnica*, wykształconego na zachodzie Europy (dokładnie w Heidelbergu) Bułgara, są poglądem samego Jeża. Doktor darzy szacunkiem starożytnych Greków; chce on założyć szkołę domową

> bez gadania z Grekami, bez proszenia Turków... bez wznoszenia budynków osobnych... tak robili Grecy, nie ci dzisiejsi, co Turkom za dragomanów służą, nie ci dawniejsi, co ojcom naszym oczy wyłupiali[10], ale najdawniejsi, którzy oświatę w ludzkości zaszczepili.
>
> (Z, s. 133)

Powyższy cytat mówi nam wszystko na temat stosunku, jaki mieli do Greków, bohaterowie „bułgarskich" powieści Miłkowskiego, stosunku podzielanego zresztą przez pisarza.

Te wstępne uwagi można by zakończyć następującą konkluzją:

1. Grecy starożytni – są dobrzy, piękni, sprawiedliwi, światli.
2. Grecy-Bizantyńczycy – są źli, okrutni, barbarzyńscy.
3. Grecy współcześni:
   a) zamieszkujący okupowaną Bułgarię – to nikczemnicy, zdrajcy, ludzie ciemni;

---

[7] Tu i dalej cytuję wg wydania: T.T. Jeż, *Zarnica. Powieść bułgarska*, Warszawa 1950, s. 157; cytaty oznaczone są skrótem Z oraz numerem strony.

[8] Tu i dalej cytuję wg wydania: T.T. Jeż, *W zaraniu. Powieść*, Warszawa 1949, s. 315; cytaty oznaczone są skrótem WZ oraz numerem strony.

[9] Zob. *Bułgaria. Zarys dziejów*, praca zbiorowa pod red. I. Dymitrowa, tłum. M. Więckowska, A. Koseski, Warszawa 1986, s.148–149.

[10] Cesarz bizantyński Bazyli II (zw. Bułgarobójcą) rozkazał wyłupić oczy piętnastu tysiącom jeńców bułgarskich.

b) żyjący w swoim kraju (Grecji) – charakteryzują się odwagą, walecznością, są godni starożytnych przodków.

Tak z grubsza widział polski emigracyjny pisarz naród grecki; jak go widział, tak go opisywał. Przejdźmy zatem do przykładów.

Grecy

1. Słowianie, Turcy i Grek

W powieściach Jeża Greka można rozpoznać, zanim otworzy on usta. Zwróćmy uwagę, w jaki sposób autor *W zaraniu* wprowadza do akcji tej powieści postać Aristarchi-beja: „Papiery i książki przeglądał urzędnik specjalnie w celu tym z konaku wydelegowany i powierzchownością swoją Greka zdradzający" (WZ, s. 120). Aristarchi-bej jest więc urzędnikiem tureckim pracującym w konaku. Jeż charakteryzuje go następująco: „jeden z tych, co to pełnią funkcję oczu podglądających, funkcję niekoniecznie zaszczytną, lecz niezmiernie potrzebną tego rodzaju jak turecki rządom" (WZ, s. 134). Bułgarscy patrioci reagują na jego widok w bardzo znamienny sposób. Prosty Nikoła zaciska zęby, zaś obyty w świecie i wykształcony Piotr (doktor filozofii) dobrze wie, że z takimi personami należy obchodzić się delikatnie: „Piotr się do niego uprzejmie uśmiechnął, obok siebie posadził, kawą i cybuchem potraktował i zawiązał z nim rozmowę poufną..." (WZ, s. 134). Grecy indagujący Bułgarów obdarzeni są w powieściach Jeża z reguły mniejszą inteligencją i przenikliwością umysłu aniżeli szlachetni Słowianie. Nie inaczej jest w wypadku Aristarchi-beja, który „usiłował podejściem nitkę uchwycić i nie mógł dokazać tego. Piotr się na baczności miał, złapać się ani na skinienie źrenicy nie dał i zachował względem Greka do końca uprzejmość, nie zmąconą niczym" (WZ, s. 135).

Wspólna cecha Greków, najczęściej będących w powieściach Miłkowskiego kimś w rodzaju komisarzy śledczych, to ich szczególne zamiłowanie do pieniądza. Są chciwi i pazerni, lojalni wobec Turcji, lecz nie na tyle, by nie skorzystać z okazji do wzbogacenia się, nawet jeśli miałoby to mijać się z interesem tureckim czy wręcz mu zaszkodzić. Aristarchi-bej proponuje hadżi Christiemu uwolnienie z więzienia oraz oczyszczenie z zarzutu ukrywania Stojana, zabójcy tureckiego żołnierza w zamian za niemałą sumę pieniędzy (200 medżidży).

Kształceni na zachodzie Europy Bułgarzy powracają do swej ojczyzny, by szerzyć w niej świadomość narodową, oświatę i działać przeciwko zaborcy, jednak natrafiają na poważne przeszkody. Jedną z nich stanowią Grecy współpracujący z zaborcą.

Jeż z pewnością znał *Słowianobułgarską historię* (1762, wydanie 1844, wydanie polskie 1981)[11], fundamentalne dzieło bułgarskiego mnicha i pisarza Paisija Chilendarskiego (1722–1773), pioniera i ideologa ruchu odrodzenia narodowego w Bułgarii, przeciwnika jej hellenizacji. Chilendarski domagał się politycznego i kulturalnego

[11] P. Chilendarski, *Słowianobułgarska historia*, tłum. F. Korwin-Szymanowski, Warszawa 1981.

rozwoju swego kraju, przywrócenia języka bułgarskiego jako oficjalnego języka urzędowego. Chilendarski ukazuje w tym dziele bohaterską historię narodu bułgarskiego, jednocześnie zaś konsekwentnie lansuje – jak pisze Grażyna Szwat-Gyłybowa – „wizerunki naturalnych wrogów Bułgarii, czyli Turków, Greków, czy wreszcie – Serbów", a „relacja Bułgarzy – Turcy w jego ujęciu nabiera cech opozycji chrześcijanie – muzułmanie"[12]. W jednym z odautorskich komentarzy, tak licznych i charakterystycznych dla powieściowej narracji Jeża, pada stwierdzenie: „Ludność chrześcijańska składała się z Rumunów i Bułgarów, nie licząc Greków i Ormian, niechrześcijańska z Turków, Czerkiesów, trochę z Żydów" (WZ, s. 41–42). Skąd wziął się zwrot „nie licząc"? Otóż nie tylko stąd, że Grecy stanowili mniejszość, lecz przede wszystkim stąd, że ich chrześcijański status był wątpliwej jakości. Jako słudzy Turków są zdrajcami wiary. „Grecy nam tu bruździą, zawadzają, nogi podstawiają, licho wie dlaczego – ciągnie jeden z Bułgarów – Z Turkami można by do ładu trafić, gdyby nie oni, c h r z e ś c i j a n i e n i b y [podkr. M.B.]" (Z, s. 130).

Klimat oraz stosunki bułgarsko-greckie świetnie ilustruje rozmowa doktora Stanko z Mister Weytonem, Bułgara z Anglikiem:

> – Postaw no się na miejscu naszym! Bułgar każdy, dlatego że się Bułgarem urodził, pozostanie w ojczyźnie własnej jak w więzieniu prewentywnym, pod śledztwem ustawicznym, mając przeciwko sobie i T u r k ó w, i g o r s z y c h o d t y c h – G r e k ó w [podkr. M.B.].
> – Greków? – Zawołał Anglik tonem zdziwienia. – Ich położenie jest takie same jak wasze!
> – Biorąc rzecz bezwzględnie. Zachodzi tu jednak ta okoliczność, że G r e c y z a p o m n i e ć n i e m o g ą, i ż b y l i n i e g d y ś p a n a m i k r a j u [podkr. M.B.]; uważają go za własność sobie wydartą i pragną do takowej powrócić
>
> (Z, s. 81)

Jedną z ciekawszych postaci greckich w powieściach Jeża jest bez wątpienia Kir-Michałaki, pełniący w tureckiej administracji stanowisko „półurzędowe" (Z, s. 261). Kir-Michałaki, właściciel sklepu z tytoniem, to „mudira oko i ucho". Stary Szumlański tak oto go charakteryzuje: „tiutiundżi, i członek mizliszu, i czorbadżi na greckiej mahale. Bez niego obchodzić się nie umie żaden mudir i żaden kady. Mudirowie i kadowie zmieniają się, a on zawsze jeden" (Z, s. 105–106). Wraz z innymi Grekami Michałaki ściąga podatki od Bułgarów, „poddzierżawi i haracz, i dziesięcinę kościelną" (Z, s. 106). Pała on miłością, a raczej, jak sugeruje Jeż, pożądaniem do córki Szumlańskiego, jednocześnie życzy Bułgarom jak najgorzej. Szydzi z nich, boi się, że mogą oni „Grekom chleb odebrać" (Z, s. 119). Generalnie pisarz przedstawił go jako nędzną kreaturę, „podsłuchującą" i „podglądającą" (Z 144). „Naglądanie" i „chodzenie za bułgarskimi knowaniami" (Z, s. 152) to jego praca. Michałaki nawet własną rodzinę traktuje jak zwierzęta (Z, s. 161–164); matkę i siostrę wykorzystuje też do szpiegowania rodziny Szumlańskich. Postacie matki i siostry Michałakiego nie wpływają jednak na polepszenie ogólnego obrazu Greków zawartego w powieści. Matka okazuje się potencjalną morderczynią, oferującą synowi pomoc w zdobyciu żony, zaś siostra wprawnym i gorliwym szpiegiem (Z, s. 265–266). Przy tym wszystkim Grek nie grzeszy inteligencją,

[12] G. Szwat-Gyłybowa, *Stereotyp Turka*..., s. 72–73.

lecz przeciwnie: wykazuje się niezmierną wręcz głupotą. Co prawda, również niektórzy Bułgarzy nie są w powieściach Miłkowskiego wcieleniami mądrości, jak chociażby Stojan z *Zarnicy*. Tego ostatniego Jeż usprawiedliwia jednak sporymi brakami w wykształceniu, a ponadto obdarza szlachetnym sercem. Pisarz, apoteozujący więzy rodzinne i poszanowanie wspólnoty, przeciwstawia również greckie i bułgarskie zapatrywania na rodzinę i więzy krwi. Michałaki, pragnący zdobyć rękę córki Szumlańskiego, uspokaja swego zwierzchnika, tureckiego mudira: „Niewiasta w zakonie naszym gdy za mąż wychodzi, to się wyrzeka ojca, matki, brata, siostry, a idzie za mężem. Ja się zakonu mego wiernie trzymam" (Z, s. 153). Michałaki ucieka się do różnych sposobów, by dopiąć celu, którym jest zdobycie pożądanej kobiety. Zarzuca staremu Szumlańskiemu, iż ten jest względem niego nieufny („nie ufasz mi dlatego, żem Grek"). Swe postępowanie, służbę Turkom, tłumaczy mu następująco:

> Ty Bułgar, ja Grek; kraj bułgarski, a zatem was, Bułgarów, tu więcej aniżeli nas, Greków, jesteście więc dla zwierzchności niebezpieczniejsi i dlatego to zwierzchność okazuje się względem was sroższą i niesprawiedliwszą niż względem nas. My Grecy z tego korzystamy, ot i wszystko [podkr. M.B.]. Nie idzie jednak za tym, żebyśmy mieli z Turkami trzymać. O nie!
>
> (Z, s. 233)

Kir-Michałaki pomimo hipokryzji potrafi się zdobyć (bezwiednie) na szczerość, przyznając, „że gdzie o pariczki chodzi, tam się człowiek ogląda najprzód na siebie samego" (choć Jeż odnotowuje wcześniej, że wyraz „pariczki" działa równie „ponętnie" na Bułgarów, Z, s. 170). Grek chce się wybielić w oczach Szumlańskiego, ale nie zdaje sobie sprawy, że odżegnując się od własnego narodu, stawia się w jeszcze gorszym świetle. Stwierdza on, że poza urodzeniem nie ma nic wspólnego z innymi Grekami („Ja Grek, bom się Grekiem urodził", Z, s. 233), że nie jest „jak inni Grecy" (Z, s. 234). Próbuje wmówić Szumlańskiemu, że fakt bycia Grekiem stawia go w uprzywilejowanej pozycji względem Turków („zwierzchność turecka ma mnie za swego", Z, s. 235). Tym sposobem chce się wkupić w łaski Bułgarów, co częściowo (na krótko) mu się udaje (Z, s. 239). „Machinacje" (Z, s. 237) Michałakiego są jednak nieudolne.

W *Narzeczonej Harambaszy*, powieści z dziejów Serbii, Miłkowski sportretował Kir-Kostę, zaprzedanego Turkom Greka „niewiele pono od Turka mądrzejszego, mimo że umiał trochę po grecku czytać i pisać"[13]. Również i on, jak wszyscy ukazani w powieściach Jeża Grecy, „do błyszczących rzeczy pociąg miał kruczy" (NH, s. 55). Kir-Kosta, „niby pies gończy" (NH, s. 99), tropi spiski i knowania przeciw tureckiej władzy. Jego krótką a dobitną charakterystykę daje Hadżi-Petar, Serb szumadyński z Jagodiny. Wedle niego Kir-Kosta to „pewien pies, który przed nami szczeka na Turków, a przed Turkami na nas, pewien lis, który się ogonem nakrywa i niewinnego udaje..." (NH, s. 100). Sam Grek przed swym tureckim zwierzchnikiem, wypytującym go o postępy w śledztwie, przyznaje: „Szukam, effendim, śledzę z gorliwością jak największą..." (NH, s. 119). Jewta-bakalin, prawy Serb, pomimo utrzymywania dość bliskich stosunków

[13] T.T. Jeż, *Narzeczona Harambaszy. Powieść z dziejów Słowiańszczyzny Południowej*, Warszawa 1948, s. 54. Dalsze cytaty oznaczane są skrótem: NH oraz numerem strony tego wydania

z miejscowymi Turkami, w tym również z Kir-Kostą, w końcu, gdy zostaje zadenuncjowany, przyznaje o tym ostatnim: „Otoczyli mój dom, weszli do środka i zabrali... ot, jak było... Naprowadził ich ten pezewenk, ten gogoman, ten łotr, ten łajdak, ten nikczemnik, ten... bodajby ziemia kości jego wyrzuciła!... Kir-Kosta..." (NH, s. 137). Grek ten pozbawiony jest jakichkolwiek wyrzutów sumienia. Gdy widzi bezczeszczone ciało Serba (wydanego Turkom przez własną żonę i w okrutny sposób zamordowanego), wzdycha, lecz wyłącznie z żalu, że nie uda mu się już wyciągnąć z Jewty informacji potrzebnych do rozpracowania serbskich spiskowców (NH, s. 165).

Wśród odautorskich refleksji znajdziemy w *Zarnicy* taką oto dygresję dotyczącą Greków:

> Grecy w ogóle odbiegli od sławnych przodków swoich, osobliwie zaś Grecy pełniący funkcję spólników tureckich. Na próżno wśród nich szukalibyśmy Apollinów, Endymionów, Orfeuszów i innych, wedle których pozują kochankowie świata całego.
>
> (Z, s. 120)

Jeż dodaje, że Kir-Michałaki zapewne nawet o swych przodkach nigdy nie słyszał. Autocharakterystyka Kir-Michałakiego, nie pozbawionego złudzeń, co do przyjaźni grecko-bułgarskiej: „Ja Grek, oni na mnie patrzą jak na psa [...]" (Z, s. 121).

Bułgarzy nie lubią Greków, gdyż są oni szpiclami Turków. Gdy Stojan podnosi temat założenia szkoły z bułgarskim językiem nauczania, Aleksander odpowiada mu, że byłoby to możliwe, „gdyby na nas, Bułgarów, Grecy nie patrzyli. Zrób tak, żeby Grecy poślepli, a będziemy mogli postawić szkołę na środku czarszii..." (Z, s. 130). W ogóle obraz Greków jest zdecydowanie negatywny. Stary Szumlański stwierdza zaś, że „Grecy chcieli, żebyśmy się im zdali na łaskę i niełaskę, powiadając, że nie mamy o nauce pojęcia". Jeż komentuje tę wypowiedź swego bohatera:

> Mieli oni rację, z tym tylko dodatkiem, ze zarzut ten sam można by i do nich zastosować. Mieli się za mędrszych od Bułgarów, a nie byli nimi w istocie rzeczy, górowali jeno nad nimi ideą wyższości, która bezwiednie w spadku po praojcach swoich otrzymali.
>
> (Z, s. 131)

Dalej Miłkowski przechodzi do ogólnej charakterystyki narodu greckiego:

> Grecy niegdyś panowali na Półwyspie Bałkańskim. Było to dawno, bardzo dawno; wieków pięć z górą od czasu onego upłynęło; pozostała jednak tradycja ciemnościami owiana. Potomkowie do tradycji tej stosowali zachowywanie się swoje ulegając tym, co byli silniejsi, i wynosząc się nad tych, którzy się przygniatać dawali. Tradycje często wytwarzają sytuacje podobne. Grecy, wrogowie Turków naturalni i posuwający w Grecji miłość ojczyzny do heroizmu, w Bułgarii stali się najwierniejszymi i najpewniejszymi zdobywców sprzymierzeńcami [podkr. M.B.]. Fenomen ten tłumaczy się łacno potęgą tradycji nie rozjaśnionej wiedzą. Ciemnota usprawiedliwia Greków poniekąd; z drugiej jednak strony położenie biednych Bułgarów tym trudniejszym czyni, dając im w tych, którzy by ich sprzymierzeńcami naturalnymi być powinni, wrogów tradycyjnych.
>
> (Z, s. 132)

Czy możliwe jest pogodzenie Greków z Bułgarami na bułgarskiej ziemi? Zarówno Bułgarzy sportretowani przez Miłkowskiego, jak i on sam, nie mają co do tego złudzeń,

gdyż Grecy dążą do marginalizacji pozycji Bułgarów, wręcz do ich wchłonięcia. Jak pisze Jeż, szykany Turków względem Bułgarów były „wodą na młyn grecki. Przybyła im jedna racja i jedna okazja więcej do wynoszenia się nad Bułgarów" (Z, s. 132). Pisarz nie stroni od wplatania w narrację zdań typu: „Przebiegłość grecka stała się przysłowiową" (Z, s. 168), demonstracyjnie staje po stronie uciemiężonych Bułgarów, stara się wpłynąć na czytelnika, by ten przyjął jego punkt widzenia.

Najbardziej „antygrecką" powieścią Jeża jest napisany w 1860 roku *Asan*, utwór osnuty wokół historii dwóch braci – kochającego ojczyznę, aczkolwiek nie wierzącego w jej wyzwolenie, Piotra oraz gorącego bułgarskiego patrioty, nienawidzącego Greków, porywczego Asana. Rzecz dzieje się w średniowiecznej Bułgarii, po jej podbiciu przez Cesarstwo Bizantyńskie, a na długo przed najazdem tureckim, w czasach kiedy „Grecja była potężną. Bólgarja była słabą i spodloną"[14]. Swą opowieść Miłkowski umieszcza w 1185 roku, kiedy Bułgaria od ponad wieku znajduje się pod panowaniem bizantyńskim. Tak więc mamy tu do czynienia z bezpośrednim konfliktem między Bułgarami a Grekami, którzy występują w roli zaborcy, a nie jego sług, jak w pozostałych powieściach bałkańskich. Asan zdecydowanie potępia swych ugodowych rodaków, pragnie walki, wypędzenia greckiego okupanta z ojczyzny. Swym rodakom mówi: „Lepiej by było, gdybyście wyginęli co do nogi! [...] Przynajmniej nie dalibyście życia pokoleniu niewolników" (A, s. 32). Jeż w komentarzu odautorskim nie ma dobrego zdania na temat Cesarstwa Bizantyńskiego, które w powieści nazywane jest po prostu Grecją[15]. Wiesław Ratajczak stwierdził:

> Tytułowy bohater, by sprowokować wystąpienie Bułgarów przeciw Grekom, dopuścił się graniczącego ze świętokradztwem oszustwa i zbrodniczego podpalenia. Dokonał tych czynów z przeświadczeniem o ich słuszności, z pełnym, wyrażonym w odautorskim komentarzu, poparciem Jeża[16].

Asan okazuje się zdolny do zamordowania ugodowego Bułgara Radomira Sursuwuły, ojca swej narzeczonej Marii, która z resztą godzi się na to, przedkładając dobro ojczyzny nad więzy krwi; godzi się również na własną śmierć. Wszystko to ma służyć wywołaniu powstania ludu bułgarskiego przeciwko Grekom, na których paść ma podejrzenie o zamordowanie Radomira i Marii. W zakończeniu powieści Jeż pisze o „systematycznym wszczepianiu" przez Greków „w duszę bułgarskiego ludu niemoralności", o ciągłym psuciu go przez nich i upodlaniu. Jego zdaniem Grecy uniemożliwili podniesienie Bułgarów „moralnymi środkami, do tego stopnia, że w tym ludzie jedno już tylko pozostało: to mianowicie, że on nie był greckim" (A, s. 208). Miłkowski okazuje tu swą radykalność: „Mnie się zdaje, że nic masz dość wielkiej ani dość drogiej ofiary.

[14] Idem, *Asan. Ustęp z dziejów »Słowian bałkańskich«. Powieść historyczna*, Lwów 1869, s. 35. Dalsze cytaty oznaczone są skrótem A oraz numerem strony wydania opublikowanego na stronie internetowej Polskiej Biblioteki Internetowej: http://www.pbi.edu.pl.

[15] „Państwo, nazwane rzymskiem, a będące greckiem, było zlepkiem różnorodnych żywiołów, spojonych siłą i trzymanych sztuką. Siła zależała głównie na wojsku, a sztuka na wydobyciu pieniędzy. Wojsko i pieniądze, albo pieniądze i wojsko: oto były podwaliny greckiego cesarstwa. Wszystko inne – jak dziejowe prawo, opatrznościowa missja, przywiązanie ludów – było krachem, wątłem i niepewnem" (A, s. 36).

[16] W. Ratajczak, *Teodor Tomasz Jeż…*, s. 64.

Asan poświęcił teścia i narzeczoną, ale zdobył greckie twierdze" (A, s. 208).

W innych powieściach, choćby w *Rotułowiczach*, Miłkowski daje przykłady tego, że tak naprawdę Grecy są w jednakiej sytuacji z innymi podbitymi przez Turków narodami. Mehmet-pasza Buszatli nikogo nie faworyzuje:

Ten – tu oczyma na Bułgara wskazał – zostanie ścięty w oczach moich... Ten – tu ku Cyganowi skinął – powieszony będzie na platanie... Ten – tu Greka wytknął – na palu zginie[17].

Jednak owemu Grekowi, Jordaki Panajotowi, udaje się w zręczny sposób uniknąć śmierci. Jak to bywa w powieściach Jeża, zostaje on sługą paszy, jego prawą ręką, oficjalnie pełniącym funkcję golibrody. Co ciekawe, postać Jordakiego, lawirującego między tureckimi dostojnikami, wypada dosyć pozytywnie w porównaniu z innymi Grekami sportretowanymi przez Jeża.

2. Duchowieństwo i arystokracja[18]

Bułgarzy szczególnie dotkliwie odczuwali fakt opanowania przez Greków Cerkwi narodowej. Jak pisze bułgarski historyk:

> Dostawszy się pod zwierzchnictwo greckiego patriarchatu konstantynopolitańskiego Cerkiew bułgarska faktycznie przestała samodzielnie egzystować. Stopniowo, wykorzystując swą uprzywilejowaną sytuację, duchowieństwo greckie zdobyło całkowitą przewagę w Bułgarii. Niemal wszędzie bułgarskich władyków i innych dostojników kościelnych zastąpiono greckimi. Jednocześnie język bułgarski używany w liturgii zastąpiony został greckim[19].

W Zarnicy „podatki pobierał dzierżawca, który był Grekiem, sumieniami władał i powinności kościelne wybierał proboszcz, który był także Grekiem" (Z, s. 89), zaś duchowieństwo w podbitej Bułgarii stanowili Grecy. Zwierzchnikiem Cerkwi zarnickiej był „człek niemłody, Grek rodowity" (Z, s. 113).

Niechęć Miłkowskiego do wyższych warstw społecznych, do szlachty, a idealizowanie warstw niższych, będąca rysem charakterystycznym jego pisarstwa jest obecna również w utworach „bałkańskich". „Bułgara ani jednego nie zdobił tytuł hrabiego, barona, rycerza; tylko Vogorides mianował się księciem, ale ten się zrumunił i z g r e c z y ł [podkr. M.B.]"[20] (WZ, s. 42) – stwierdza narrator. Zaś hadżi Christo[21], w powieści *W zaraniu* przedstawiciel bułgarskiej arystokracji, jest człowiekiem chwiejnym i ugodowym,

[17] T.T. Jeż, *Rotułowicze. Powieść z dziejów serbskich*, Warszawa 1884, s. 56. Korzystam tu z wydania opublikowanego na stronie internetowej Polskiej Biblioteki Internetowej: http://www.pbi.edu.pl.

[18] Nie bez goryczy pisze Jeż w *Asanie*: „Urodzenie bez pieniędzy jest ironią losu: urodzenie z pieniędzmi nadaje arystokracji dodatnią powagę; bogactwo więc jest treścią, główną podstawą wyłączności społecznej, wziętej z po za sfery cnoty i zasług osobistych" (A, s. 14–15).

[19] *Bułgaria*…, s. 142.

[20] Na pejoratywną formę leksemu „Grek" zwrócił uwagę Doroszewski (*Język Tomasza Teodora Jeża*…, s. 164), podając jako przykład użytą w *Asanie* formę „Greczyn" („rózgi, którymi go siekł Greczyn").

[21] „Tytuł »hadżiego« przybierali, pod wpływem tureckim, również chrześcijanie, którzy odbyli pielgrzymkę do jakiegoś miejsca świętego". Zob. S. K. Papierkowski, *Lud serbski*…, s. 31.

a co więcej – tchórzliwym. Z kolei w *Asanie*, jak zauważa Wiesław Ratajczak, „dobrze urodzeni Bułgarzy godzili się z grecką niewolą, a zalecając umiarkowany patriotyzm i cierpliwość, usypiali lud”[22]. Właśnie taką „dobrze urodzoną” postacią jest wspomniany wyżej Radomir Sursuwuła, człowiek prawy, „lecz jednocześnie – z punktu widzenia potrzeb ojczyzny – niebezpieczny, gdyż wyznający zasadę stosowania się do okoliczności”[23].

Naturalną koleją rzeczy Miłkowski wplótł w warstwy fabularne swych powieści realia historyczne. W średniowieczu „wyzysk ludności zależnej przez centralną władzę państwową, arystokrację i Kościół przybierał formę ściągania renty feudalnej (...)”[24], natomiast w okresie tureckiego panowania na Bałkanach, warstwy wyższe podbitych krajów w większości przypadków albo się „sturczyły”, albo zachowywały daleko posuniętą lojalność wobec zaborcy.

Wnioski

Podsumowując, wypada stwierdzić, że Jeż stosuje w swych „bałkańskich” powieściach stałe schematy i uproszczenia, przez co wytwarza szereg stereotypów. Niemal w każdej z nich mamy do czynienia z dwoma antagonistycznymi grupami: zniewolonym narodem (Bułgarzy, Serbowie) oraz zaborcą (Imperium Osmańskie). Wyjątek stanowi tu powieść *Asan*, w której miejsce Turków zajmują Grecy (Bizancjum). Praktycznie we wszystkich wyżej wymienionych utworach pisarz portretuje Greków jako służalców Turków i ciemięzców zniewolonych narodów słowiańskich. Na tej płaszczyźnie ukazany jest też konflikt między na przykład Bułgarami a Grekami. Jednak przed posądzeniem o przeinaczanie prawdy wybronić mogą Miłkowskiego historycy, którzy udowadniają, że rzeczywiście udział części społeczności greckiej w administrowaniu podbitymi przez Turków państwami słowiańskimi był faktem. Należy również zaznaczyć, że Jeż w swych powieściach negatywnie ocenia tylko tych Greków, którzy są częścią tureckiego aparatu władzy. Inaczej zgoła (choć nie jest to wyeksponowane) traktuje ogół mniejszości greckiej na ziemiach podbitych przez Imperium Osmańskie. Grecy z niższych warstw społecznych poddani są takim samym prawom tureckim (a raczej bezprawiu) jak narody podbite[25]. Doktor Manułaki traktuje swych pacjentów jednako, nie dyskryminując ani Turków, ani Greków[26]. Tyle że przed podbojem Bułgarii przez Turków państwo to znajdowało

[22] W. Ratajczak, *Teodor Tomasz Jeż*…, s. 73.

[23] Ibidem.

[24] *Bułgaria*…, s. 107.

[25] „Najniższą warstwę Imperium Osmańskiego tworzyła podbita ludność chrześcijańska. Nazywana była *rają*, tj. stadem. Według norm moralności mahometańskiej jej głównym przeznaczeniem było wytwarzanie dóbr i służenie zwycięzcom-panom. Władza osmańska, reprezentująca wyrafinowany wschodni despotyzm, zrównywała całą tę ludność w sensie ekonomicznym i społecznym”. Cyt. [za:] *Bułgaria*…, s. 119.

[26] Szpiegująca rodzinę Szumlańskich i Manułakich siostra Kir-Michałakiego zdając mu wieczorne sprawozdanie „wymieniała po porządku imion dużo bułgarskich, tureckich, g r e c k i c h n a w e t [podkr. M.B.]. Byli to chorzy, co u doktora rady zasięgali” (Z, s. 271).

się w posiadaniu Bizancjum[27], a Cerkwią bułgarską nadal władali greccy dostojnicy[28]. Stąd też pewien resentyment Greków i nieufność Słowian wobec nich. Jeż z pewnością przedstawiłby Greków w jaśniejszych barwach, gdyby ci przynajmniej nie przeszkadzali Bułgarom, gdyby nie „wprowadzali zamętu" i nie „obracali wniwecz chęci najlepszych" (Z, s. 132)[29].

Bohaterowie powieści Jeża (ci wykształceni) darzą szacunkiem starożytnych Greków oraz ich kulturę. Pytanie tylko, czy to wystarcza, by Zygmunta Miłkowskiego zaliczyć do filhellenów? Specyfika tej części jego pisarstwa, dotyczącej walk narodowowyzwoleńczych Słowian południowych, siłą rzeczy wymuszała na Jeżu stawianie spraw w jaskrawych barwach[30], tym bardziej, że powieści „bałkańskie" były poniekąd maską, pod którą pisarz ukrywał aktualne treści nawiązujące do sytuacji politycznej swojego własnego narodu[31].

The Portrayal of a Greek in the "Balkan Novels" of Tomasz Teodor Jeż

Tomasz Teodor Jeż repeatedly uses schemes and simplifications in his "Balkan" novels. In almost all of them we meet two antagonistic groups: enslaved nations (Bulgarians, Serbs) and invaders (the Ottoman Empire). The only exception is the novel *Asan*, where the Turks are replaced by the Greeks (Byzantium). In practically all the "Balkan" novels Jeż portrays some Greeks as servants of the Turks and oppressors of enslaved Slavonic nations. However, historians can defend the writer from allegations of twisting the truth by proving that a part of Greek society did in fact participate in administering the Slavonic countries conquered by the Turks. The author treats the whole of the Greek minority in the lands conquered by the Ottoman Empire very differently (although this is not strongly exposed). Similarly to the conquered nations, Greeks from lower social classes are subject to the same Turkish laws. However, bearing in mind the Byzantine past of the Balkans, we can understand some resentment of Greeks towards Slavs and reservation of Slavs towards Greeks. The characters in Jeż's novels (the educated ones) respect the ancient Greeks and their culture. The question is, though, whether that is enough to list the author as a Philhellene.

---

[27] Warto raz jeszcze przytoczyć fragment cytowanego w tekście głównym dialogu między Bułgarem a Anglikiem: „[...] Grecy zapomnieć nie mogą, iż byli niegdyś panami kraju; uważają go za własność sobie wydartą i pragną do takowej powrócić" (Z, s. 81).

[28] Zob. *Bułgaria*…, s. 142–146.

[29] Zakładając we własnym domu szkołę dla „dziatwy zarnickiej" doktor Manułaki i jego żona Marica uważają, by przeprowadzić to w taki sposób, „ażeby ani Grekom, ani Turkom nie dać powodu do przeszkadzania" (Z, s. 135).

[30] „Lubowanie się w jaskrawych barwach jest właściwością jego talentu, tą samą, jaką widzimy w najbardziej może swojskich malarzach naszych; stąd też figury jego rysują się bardzo wyraźnie, płomiennie, tak że niektórych rażą" – pisał Piotr Chmielowski, komentując „na gorąco" utwory Miłkowskiego. Cyt. [za:] S.K. Papierkowski, *Lud serbski*…, s. 8.

[31] Najwyraźniej widać to w *Asanie*. Wiesław Ratajczak stwierdza, że w tej powieści Miłkowski „posłużył się – podobnie jak Mickiewicz w *Powieści historycznej z dziejów litewskich i pruskich* – zasadą romantycznego historyzmu, za pomocą obrazu z odległej przeszłości Bułgarii mówiąc o sytuacji współczesnej Polski" (W. Ratajczak, *Teodor Tomasz Jeż*…, s. 62).

Η εικόνα της Ελλάδας στα «βαλκανικά» μυθιστορήματα του Tomasz Teodor Jeż. Αναγνώριση

Σχεδόν σε κάθε «βαλκανικό» μυθιστόρημα του Tomasz Teodor Jeż παρουσιάζονται οι δύο ανταγωνιστικές ομάδες: το σκλαβωμένο έθνος (οι Βούλγαροι, οι Σέρβοι) και ο κατακτητής (η Οθωμανική Αυτοκρατορία και στο μυθιστόρημα «Asan» – η Βυζαντινή Αυτοκρατορία). Ο συγγραφέας απεικονίζει μερικούς Έλληνες ως συνεργάτες των Τούρκων και καταπιεστές των σκλαβωμένων σλαβικών εθνών. Αλλιώτικα παρουσιάζεται η ελληνική μειονότητα στα εδάφη τα κατεχόμενα από την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Λαμβάνοντας υπ' όψιν το βυζαντινό παρελθόν των Βαλκανίων είναι κατανοητό ότι οι Σλάβοι έτρεφαν κρυφή δυσαρέσκεια και καχυποψία εναντίον των Ελλήνων. Οι πρωταγωνιστές των μυθιστορημάτων του Jeż ευνοούν τους αρχαίους Έλληνες. Η ερώτηση που τίθεται είναι ως εξής: αρκεί αυτό το γεγονός για να ονομαστεί ο συγγραφέας φιλέλληνας.

PRZEMYSŁAW KORDOS

Przejazdem w Grecji. Niektórzy podróżnicy polscy w Grecji w XIX i XX wieku

Grecy kolekcjonują podróżnicze relacje cudzoziemców dotyczące ich kraju. Nawet w małych miastach można obejrzeć wystawy poświęcone danemu regionowi widzianemu oczami podróżników. Wśród nich nie ma właściwie Polaków, choć ci odwiedzali Grecję. Ich opisy i wspomnienia są Grekom nieznane. Gromadząc przez ostatnie dwa lata materiały do pracy *Grecja i Grecy w relacjach polskich podróżników XX wieku*, przekonałem się, że wiele bardzo ciekawych polskich tekstów podróżniczych nieznanych jest również Polakom. W poniższym artykule chciałbym omówić relacje kilku mniej znanych i mniej „konwencjonalnych" podróżników, którzy z różnych powodów odwiedziliGrecję pod koniec XIX i na początku XX wieku. Przedtem jednak warto wspomnieć, kto zajmował się tematyką polskich podróży do Grecji.

Niewiele powstało książek opisujących działalność Polaków, a przede wszystkim ich podróże po terenach dzisiejszej Grecji. Nie bez przyczyny – Grecja leżała zawsze daleko od ziem polskich, na terytorium imperium osmańskiego, wroga Rzeczypospolitej. Wydaje się, że niewiele łączyło Polaków i Greków: ani wspólnota religijna, ani językowa, ani zbieżność interesów. O Polakach w Grecji piszą przede wszystkim Tadeusz Sinko w krótkim opracowaniu *Polscy podróżnicy w Grecji i Troi* (1925) oraz Jacek Knopek w opublikowanej w 1996 roku pracy *Polacy w Grecji. Historia Grecji*[1]. Choć Sinkę interesują przede wszystkim starożytnicy oraz archeolodzy, tym czego szuka on u podróżników, są ich własne wrażenia z podróży, a nie cytaty z przewodników, obowiązkowe zachwyty nad starożytnością i przyrodą czy równie obowiązkowe utyskiwania na Grecję współczesną[2]. Z kolei Knopek od lat zajmuje się Polonią w Grecji i z tej perspektywy pisze swoją książkę. Te dwa źródła okazały się szczególnie pomocne w opracowaniu listy Polaków podróżujących po Grecji. Spośród innych badaczy należy wspomnieć Aresa Chadzinikolau, autora książki *Polsko-greckie związki społeczne, kulturalne i historyczne w ciągu wieków* (2001).

Wspomniani tu autorzy skupiają się raczej na tych relacjach, które odbiły się echem w polskiej kulturze. Bezsprzecznie najsławniejszym Polakiem podróżującym po Grecji

[1] Jacek Knopek jest autorem około trzydziestu artykułów dotyczących Polaków w Grecji.

[2] T. Sinko, *Polscy podróżnicy w Grecji i Troi*, Lwów 1925, s. 70.

był Juliusz Słowacki. Owocem jego peregrynacji jest poemat *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, opisujący wiele miejsc, które Słowacki widział, na przykład klasztor Megaspileon czy Mykeny. Następnie mamy grono filologów klasycznych, którzy – po latach studiów – docierali wreszcie do kraju, o którym i w którego języku tyle czytali; na miejscu okazuje się, że i kraj, i język dotknęły nieodwracalne zmiany. Wymienić tu trzeba choćby Jana Parandowskiego (autora *Dwóch wiosen*, Lwów 1927) oraz wspomnianego już Tadeusza Sinkę, autora wspaniałego i wyczerpującego dzieła *Od Olimpu do Olimpji*[3], łączącego w sobie najlepsze cechy relacji podróżniczej i przewodnika.

Mnie jednak najbardziej interesowali podróżnicy relacjonujący swój pobyt w Grecji z innego punktu widzenia niż ci, którzy odwiedzali ten kraj czy to z obowiązku, czy też realizując swą pasję albo marzenia. Interesowali mnie Polacy, którzy znaleźli się w Grecji przypadkiem, przejazdem, i których relacje są nieplanowanym skutkiem p r z y g o d y. Należał do nich, na przykład, Aleksander Sapieha, który w 1813 roku przejeżdżał przez część Grecji, ale którego interesowały raczej kraje południowej Słowiańszczyzny, ponieważ tam wykonywał trudne zadania tajnego agenta.

Innym podróżnikiem przebywającym w Grecji przejazdem był H e n r y k S i e n k i e w i c z, który spędził parę tygodni w Atenach w 1882 roku[4]. Jego krótka relacja *Wycieczka do Aten*, pisana nieco z przymrużeniem oka, jest pełna sympatii dla Greków.

> W ogóle [Grecy – P.K.] chełpią się [...] bez miary, nie tylko swoją dawną, ale i dzisiejszą cywilizacją. Co chwila wyliczają cudzoziemcowi greckie znakomitości dzisiejsze, naukowe i artystyczne, znane niby i głośne w całej Europie – i dziwią się, jeżeli ktoś o nich nie słyszał[5].

Pisarz odnosi bardzo pozytywne wrażenia, nie znajduje ani śladu tego ,,wschodniego brudu, stambulskiego brudu", na który był przygotowany. Polemizuje z paszkwilami na temat podłego charakteru Greków, nie zgadzając się między innymi z Edmondem Aboutem[6]. Tłumaczy wady Greków niedawno odzyskaną wolnością oraz silnym instynktem samozachowawczym, który pozwolił im przetrwać. Podkreśla ich niespotykany patriotyzm, dodając, że ,,nić tradycji została nieco sztucznie przerwana", i cytuje naukowców odmawiających ówczesnym Grekom genetycznych związków ze starożytnymi Grekami. Nie podejmuje się opisu Akropolu, ponieważ łatwiej na niego wejść, niż go opisać. Grecja w jego oczach jest krajem pięknym, jasnym i spokojnym.

> Tyle tu światła leje się z nieba na ziemię, że i Włochy same nie mogą dać o tym pojęcia. Morze i niebo nie tylko są lazurowe, ale i świetliste; gdzie indziej słońce i pali, tu zdaje się przenikać cały krajobraz, wsiąkać weń, nasycać go i stapiać się z nim wyłączając zupełnie wszelki cień. Dlatego nic tu nie rysuje się tak twardo, jak na przykład nad brzegami Morza Śródziemnego. Wszelkie zarysy, na które oko pada, są jednocześnie i niezmiernie wyraźnie, i mimo to miękkie, bo objęte jednym tonem, zarazem przejasnym i łagodnym[7].

---

[3] T. Sinko, *Od Olimpu do Olimpji. Wrażenia i rozważania z podróży greckiej*, Lwów 1928.

[4] J. Knopek, *Polacy w Grecji*…, s. 128; T. Sinko, *Polscy podróżnicy*…, s. 55–58.

[5] H. Sienkiewicz, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 1–60, Warszawa 1948–1955, t. 44, s. 242.

[6] E. About, *La Grèce contemporaine*, Paryż 1863.

[7] H. Sienkiewicz, *Dzieła*…, t. 44, s. 242.

Stanisław Rzepiński (1861–1944), nauczyciel gimnazjalny zainteresowany propagowaniem przedmiotów klasycznych w polskich szkołach, odwiedził Grecję przynajmniej dwukrotnie: w 1896 i 1905 roku. Głównym powodem jego pierwszej wizyty było uczestnictwo w kongresie archeologicznym. Owocem podróży są książki: *Grecya. Wrażenia z podróży* (Kraków 1899) oraz *Ateny* (Nowy Sącz 1906). Zwłaszcza ta druga pozycja jest godna uwagi, stanowi bowiem rzeczowy przewodnik po mieście, wskazujący na duże obeznanie autora nie tylko z topografią miasta, ale też z językiem nowogreckim. Jest to zarazem najlepszy przewodnik po Atenach napisany przez Polaka, jaki powstał do dzisiaj. Autorowi udało się nawet zaprzyjaźnić z paroma przedstawicielami ateńskiej inteligencji.

Rzepiński opisuje najważniejsze zabytki miasta, ale komentuje też kwestie polityczne, narodowościowe. Opisuje przedstawienie teatralne (*Antygonę* Sofoklesa). Odwiedza greckie szkoły średnie, w tym szkołę żeńską (Arsakion). Poświęca cały rozdział językowi nowogreckiemu. Pierwsze strony publikacji zajmuje list z podziękowaniami dla profesora Charisa Puliosa, pisany w ,,wysokiej" odmianie języka nowogreckiego, zwanej „katarewusa", co świadczy o doskonałej znajomości oficjalnego języka nowogreckiego.

Jednym z najważniejszych źródeł do obrazu Grecji z przełomu XIX i XX wieku są relacje misjonarza jezuity, ks. Marcina Czermińskiego (1860–1931). Czermiński odbył wiele podróży, zdając sprawozdania ze stanu katolickich społeczności na Bałkanach (w Albanii, Bośni i Hercegowinie), interesowała go też działalność polskich misjonarzy w Japonii i na Tajwanie[8].

W trzech z publikacji opisał wyprawy do różnych części Grecji. W 1899 roku odwiedził Korfu, Kefalonię, Zakintos, Peloponez (Patras, Olimpię, Kalawritę), Korynt, Ateny, Pireus, wyspy Siros, Tinos i Kretę (Chania, Retimno oraz Kandię[9]), co opisał w publikacji *Z Grecyi i Krety*[10]. Czermiński skupia się przede wszystkim na stanie duchowym Grecji, a dokładniej – położeniu katolickiej mniejszości wyznaniowej. Wnioski z obserwacji są raczej pesymistyczne i negatywne: prawosławni (,,ortodoksi"') przedstawiani są jako opresorzy o płytkim i powierzchownym życiu duchowym, jako ludzie słabej wiary. Duchowieństwo prawosławne (,,papasi") jest skorumpowane i zgnuśniałe. Na szczególną uwagę zasługują fragmenty stanowiące ważne źródło historyczne, na przykład opisy Krety tuż po powstaniu 1898 roku.

Czermiński nie tylko znakomicie zdaje relację z sytuacji katolików w Grecji, jest też uważnym obserwatorem greckich zwyczajów. W poniższym fragmencie opisuje *komboloi*, przedmiot-zabawkę pozostający w użyciu do dzisiaj:

> Prawie każdy Grek posiada sznurek gałeczek nawleczonych na jedwab lub gummielastykę, formą przypominających nasze koronki. Bezustannie gałeczki obracają w palcach, przerzucają z ręki do ręki, bawią się nimi. Nieraz zapytywałem, do czego to służy. Odpowiedziano: do zabawy, aby ręce nie były bezczynne, a ze zdziwieniem przypatrywali się mojej koronce, gdy tłumaczyłem, na co u nas służą

[8] Por. T. Sinko, *Polscy podróżnicy w Grecji i Troi*…, s. 64.

[9] „Kandia" to średniowieczna i nowożytna nazwa Iraklionu (Heraklionu), zmieniona na starożytną po włączeniu Krety do państwa greckiego.

[10] Tytuł daje do zrozumienia, że przed rokiem 1913 Kreta nie należała jeszcze do państwa greckiego.

podobne perełki. Być może, że dawniej, kiedy się w Grecji modlono, lud używał tych samych perełek jak pustelnicy egipscy i w ogóle mnisi do pewnych krótkich modlitw, czyli „aktów strzelistych". Dziś treść znikła, forma pozostała[11].

Kolejna książka misjonarza, *Wyprawa na Patmos, Efez i Kretę*, kontynuuje opis podróży z roku 1899, kiedy Czermiński dociera na wyspę Samos, która w XIX wieku korzysta z częściowej autonomiii w ramach Imperium Osmańskiego. Czermiński zdaje sobie z tego doskonale sprawę, skoro ustrojowi wyspy poświęca kilka stron swojej relacji[12]. Opisuje też wyspę Patmos pozostającą wciąż pod panowaniem tureckim oraz relacjonuje kolejną podróż, z 1903 roku, tym razem na Kretę. Jezuita odwiedził wówczas słynne wykopaliska we wschodniej części wyspy – w Fajstos i Knossos: oprowadzany był przez ich uczestników, między innymi rozmawiał z samym Arturem Evansem. Autor opisuje pieczołowicie wiele świeżo odnalezionych obiektów, dopiero co wystawionych w muzeum w Iraklio, przytacza teorie dotyczące cywilizacji minojskiej niemalże z pierwszej ręki, na gorąco – był przecież ich bezpośrednim słuchaczem. Nareszcie jest to Kreta minojska bez pośrednictwa stu interpretatorów.

Ostatnia pozycja autorstwa Czermińskiego to opis wizyty na Świętej Górze w 1906 roku – *Na górze Athos wśród mniszej republiki* (Kraków 1908). Jest to, jak dotąd, najobszerniejsza relacja o Atosie w języku polskim i wyjątkowa, ponieważ opisuje go w chwili, gdy wciąż jeszcze znajdował się pod panowaniem tureckim. Czermiński spotyka w ,,republice" wielu znajomych. Ich świadectwa stanowią bezcenne źródło faktograficzne, ważne również dla dzisiejszego czytelnika.

Adam Sierakowski (1846–1912), a właściwie Adam hrabia Sierakowski z Waplewa herbu Ogończyk, podróżował po całym świecie. Wydał cykl *Listów z podróży* (Warszawa 1913), w którym opisał wyprawy na Krym, Kaukaz, do Tunezji, Włoch i Sycylii, do Ziemi Świętej oraz do Egiptu. Odwiedził też daleką Azję, w tym Indonezję (Jawę), a także Indie. W trzeciej części *Listów* znalazły się zapiski z Grecji, świadectwo podróży Sierakowskiego wiosną 1903 roku[13].

Choć hrabia Sierakowski miał okazję być na Korfu (przez dwie godziny), w Atenach, Eleusis, Argos, Mykenach, Tirynsie, Koryncie, Delfach, Nafplio i Olimpii, w opi-

[11] M. Czermiński, *Z Grecyi i Krety*, Kraków, s. 93.

[12] „Zanim wysiedliśmy na ląd, przyszedł celnik urzędu samoskiego, aby zapoznać się z naszymi bagażami podróżnymi i obejrzeć paszporty. Wyspa Samos jest obecnie samoistnym księstwem, pozostającym jednak w stosunku lennym do rządu tureckiego. [...] Mocarstwa w 1832 r. wyjednały u W. Porty samorząd dla Samosu. Na czele stoi gubernator wyspy mianowany przez rząd turecki z tytułem księcia. Wyznania ma być tego samego, co mieszkańcy Samosu: tj. chrześcijanin-ortodoks. Przewodniczy on narodowemu zebraniu – „parlamentowi", złożonemu z 37 posłów wybranych ze wszystkich wiosek i miast. [...] Co roku odbywają się przez miesiąc do sześciu tygodni sesje posłów, na których absolutna większość głosów decyduje o dochodach i wydatkach wspólnych, o sprawach handlowych, podatkowych, melioracyjnych, gruntowych, portowych itd., słowem, co nie stoi w sprzeczności ze stosunkiem lennym wyspy do Turcji. [...] [Czterej radcy – P.K.] mają razem z księciem czuwać nad dobrem wyspy i dokładać starań, by roczny haracz 400.000 piastrów (=80.000 koron) był wypłacany Turcji. Zważywszy, że ludność Samosu wynosi obecnie 40.000 ludności, haracz więc wobec bogactwa wyspy wcale nie wielki na dzisiejsze czasy" (idem, *Wyprawa na Patmos, Efez i Kretę w 1899–1903*, Kraków 1904, s. 6).

[13] Por. T. Sinko, *Polscy podróżnicy*…, s. 65.

sie swoich wrażeń poświęca wszelkim zabytkom niewiele miejsca. Symptomatyczna jest relacja z wizyty w Argos, Mykenach i Tirynsie, ujęta w czterech akapitach. Autor ma jednak koneksje, a więc i sposobność spotkania i z premierem Delijanisem, i z sędziwym już Zygmuntem Mineyką[14]:

> Wstąpiliśmy do bliskiego Egionu, gdzie mieszka nieoceniony p. Zygmunt Mineyko. Z iście litewską gościnnością w swym domu nas podjął, pokazał ciekawe zbiory swoje prywatne, starożytności ze świątyni Jowisza Dodońskiego z Epiru. On bowiem pierwszy, gdy był szefem wszystkich robót inżynierskich wilejatów tureckich z Epiru i Tesalii, a w Janinie mieszkał, otrzymał od sułtana firman na kopanie na gruncie dawnej Dodony, on pierwszy plany zdjął i można go słusznie nazwać odkrywcą Dodony[15].

Sierakowski popełnia błędy, wynikłe zapewne z jego widocznej nonszalancji i niedbalstwa, cała jednak relacja jest – z braku lepszego słowa – urocza, wyraźnie pisana przez doświadczonego obieżyświata.

Inżynier J ó z e f L i p k o w s k i (1863–1949), wojskowy, wynalazca i pisarz spędził większość życia we Francji. Wziął jednak udział w wojnach bałkańskich – po stronie bułgarskiej – i napisał *Wojnę na Bałkanach*. Jego opinia o Grekach, jaką wyniósł z obserwacji, a na pewno z opowieści, jest druzgocąca, nie znajduje odpowiednika w żadnej innej relacji i stanowi katalog greckich wad. Tekst obfituje w – zapewne w większości zasłyszane – oskarżenia przeciw Grekom.

> Na Grekach sprawdza się w wysokim stopniu patologiczne prawo: że dzieci geniuszów są zwykle bardzo mizernie obdarzonymi istotami. Tak samo też skarłowaciałe i zwyrodniałe potomki dawnych Greków nie mają nic wspólnego z wielkimi i wyniosłymi synami wiekopomnej Hellady. [...] Wybitną cechą Greków jest szalony egoizm, małostkowa chytrość i przebiegłość, płaszczenie się przed silniejszym i arogancja względem słabszych. Dodajmy do tego fałsz, blagę, gonienie za reklamą, a nade wszystko niczym nieposkromioną chciwość i nieprzebieranie w środkach, gdy chodzi choćby o najmniejszy interes, a będziemy mieć może ostrą, ale bezwarunkowo sprawiedliwą charakterystykę Greków[16].

Lipkowski ujawnia kulisy zdobycia Salonik przez wojska greckie, zarzucając im, że nie stoczyły żadnej bitwy, zwycięstwo zostało zaś kupione. Po wejściu do miasta Grecy odegrali rodzaj przedstawienia na potrzeby Bułgarów, obwożąc rzekomo rannych żołnierzy w bandażach po całym mieście[17]. Lipkowski zarzuca Grekom chciwość, dbanie

---

[14] Zygmunt Mineyko jest zapewne najsławniejszym Polakiem, który wyemigrował do Grecji i osiedlił się tam na stałe. Przez wiele lat pracował dla rządu tureckiego jako inżynier, ale potem przeniósł się do Grecji, gdzie zyskał sobie sławę i szacunek. Z ważnych jego dokonań należy wspomnieć odkrycie wyroczni w epirockiej Dodonie oraz wydatną pomoc udzieloną wojskom greckim podczas zdobywania Janin w 1913 r. Mineyko utrzymywał kontakt z Polską, między innymi pisując regularnie do gazet, w tym korespondencje z I Igrzysk Olimpijskich w Atenach. Por. A. Chadzinikolau, *Polsko-greckie związki społeczne, kulturalne i historyczne w ciągu wieków*, Poznań 2001, s. 46–50. Zob. także Z. Mineyko, *Z tajgi pod Akropol. Wspomnienia z lat 1848–1866*, oprac. E. Kozłowski, K. Olszyński, Warszawa 1971.

[15] A. Sierakowski, *Listy z podróży*, Warszawa 1913, s. 69. Rola Mineyki w odkryciu Dodony nie została przez Greków rozpoznana, ani zbadana. Oficjalne źródła oraz przewodnicy oprowadzający po wyroczni jednoznacznie przypisują odkrycie Grekowi, Nikolaosowi Karapanosowi.

[16] J. Lipkowski, *Wojna na Bałkanach*, Warszawa 1913, s. 90–91.

[17] Ibidem, s. 142.

wyłącznie o własny interes, tchórzostwo, a także to, że ,,pozostaną wrogami Słowian"[18]. Oczywiście na relację Lipkowskiego należy patrzeć przez pryzmat historii wojen bałkańskich i rozgoryczenia Bułgarii ich wynikami.

Zofia Kossak-Szczucka (1880–1968), ze znanej rodziny Kossaków, publicystka, autorka powieści historycznych, w 1933 roku podróżowała statkiem do Ziemi Świętej, zatrzymując się w Grecji. W swojej relacji *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki* (wydanie powojenne – Warszawa 1959) wspomina Pireus i Ateny oraz Rodos. Kossak pisze w sposób głęboko religijny, tropiąc nawet dawne miejsca kultu. Jednak poza obiektami, które nawiązują do starożytności i początków chrześcijaństwa – jej zdaniem – Grecja nie jest godna uwagi: to kraj biedny, zniszczony i brudny.

W roku 1936 wyrusza z Polski podobna, lecz tym razem samochodowa wyprawa do Ziemi Świętej. Jej kronikarzem jest ksiądz Wincenty Kwiatkowski (1892–1972), krakowski teolog, który opisuje podróż w książce *U kolebki chrystjanizmu* (Warszawa 1936). W Grecji trasa biegnie przez Saloniki, Werię (Bereę) i Ateny. Opis Grecji jest niestety powierzchowny, z uwypukleniem jedynie treści religijnych.

To tylko dwójka z wielu Polaków, którzy podróżowali w celach religijnych. Podobnie jak innych polskich podróżników, prawosławie Grecji wcale ich nie zainteresowało. Obraz ortodoksji był nieobecny bądź – jak u Czermińskiego – negatywny. Dotarcie do greckiego prawosławia i opisanie go stało się możliwe dopiero pod koniec XX wieku. Nawet rzetelna relacja Karoliny Lanckorońskiej, która odwiedziła Grecję w 1964 roku, co opisała w *Notatkach z podróży do Grecji* (Warszawa 2004), jest pełna uprzedzeń. Dopiero krótka relacja ks. Jerzego Szymika, a przede wszystkim książki Jana Gacia, dotyczące wyłącznie podróżowania śladami świętych dla Greków miejsc, uzupełniają wyraźną lukę w opisie współczesnej Grecji[19].

W tym krótkim zestawieniu niekonwencjonalnych relacji nie wolno pominąć reportażu Konrada Wrzosa *Rewolucja w Grecji*, wydanego w 1935 roku. Jest to niezastąpiony materiał źródłowy, na który składają się wywiady z wielkim greckim politykiem, Elefteriosem Wenizelosem, przeprowadzone w czasie, kiedy Wenizelos po nieudanym puczu i tuż przed śmiercią przebywał na wygnaniu. Wywiadom towarzyszy krótka „wizja lokalna", z której wyłania się smutny obraz Grecji rozdzieranej wielkimi nierównościami społecznymi.

> Obraz [...] biednej dzielnicy ateńskiej nie da się porównać z niczym. Małe, ciasne, brudne domki, zbudowane z pudełek od sardynek, z desek nieoheblowanych, budy psie, w których śpią ludzie w pozycji siedzącej, barłogi wykopane w ziemi, rudery bez okien, w których sypia po kilkanaście osób[20].

Galeria interesujących podróżników XX wieku zawiera jeszcze wiele nazwisk. Jest tu Krystyna Grzybowska, która wraz z polskimi literatami podróżuje do Grecji w wagonie

[18] Ibidem, s. 98.

[19] J. Szymik, *Między ziemią a niebem*, Warszawa 2001; J. Gać, *Grecja. Śladami chrześcijaństwa*, Kraków 2005; idem, *Śladami Pawła z Tarsu*, Łódź 2000; idem, *W ogrodach Pantanassy. Opowieść o Grecji bizantyńskiej*, Łodź 1993.

[20] K. Wrzos, *Rewolucja w Grecji*, Warszawa, 1935, s. 233–234.

kolejowym zimą 1957 roku[21]. Ciekawą opowieść o swojej wizycie w Grecji przedstawił też Stanisław Hadyna, dyrektor Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk", który na Wielkanoc 1964 roku pojechał z zespołem do Aten[22]. Ważne teksty o pobycie we współczesnej Grecji napisali i bardziej znani „filhelleni": Zbigniew Herbert, Jan Alfred Szczepański, Zygmunt Kubiak. Nie było jednak moim celem podanie listy nazwisk, ale tylko zasygnalizowanie istnienia niemałej ilości nieznanych publikacji o Grecji, które mogą znacznie poszerzyć naszą wiedzę o podróżujących do niej Polakach, ale i o samym kraju i jego mieszkańcach.

The Passing through Greece. Some Unconventional Polish Travellers to Greece in the 19th and 20th Centuries

The article describes several interesting and original Polish travellers to Greece at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. Among these travellers were: a Jesuit, an aristocrat, a famous writer, a reporter, and a soldier. Their records diverge from standard descriptions of Greece as these are people who arrived in Greece either unintentionally or because they were interested in completely different things than those most frequent visitors to Greece who expressed admiration for Antiquity at that time.

Regretfully, their texts are less famous though they include invaluable descriptions of Mount Athos still under Turkish administration and the system of the Samos Republic, as well as a precise guidebook of Athens AD 1896, unique in its kind. The writer enters into polemics with the books of Edmond About. The soldier, an engineer of the Bulgarian army during the Balkan Wars, writes about the real story behind the war activities on the Macedonian front line. The reporter of the interwar period conducts four interviews with Venizelos a year before his death. The objective of this article is to present these unique though unknown works.

Μεταβαίνοντας στην Ελλάδα. Μερικοί Πολωνοί ταξιδιώτες στην Ελλάδα τον ΙΘ' και Κ' αιώνα

Το άρθρο αναφέρεται σε μερικούς ενδιαφέροντες και ιδιαίτερους Πολωνούς ταξιδιώτες στην Ελλάδα στα τέλη του ΙΘ' και στης αρχές του Κ' αιώνα. Ανάμεσά τους ξεχωρίζει κανείς: τον ιησουίτη, τον αριστοκράτη, το διάσημο συγγραφέα, το δημοσιογράφο και τον στρατιώτη. Οι αφηγήσεις τους διαφέρουν από πρότυπες περιγραφές της Ελλάδας, γιατί είναι άνθρωποι οι οποίοι βρέθηκαν στην Ελλάδα κατά τύχη ή τους ενδιέφερε κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτά που ενδιαφέρουν τους λάτρεις της Αρχαιότητας, οι οποίοι αποτελούν την πλειοψηφία των επισκεπτών της Ελλάδος κατά την περίοδο αυτή.

Το άρθρο σκοπεύει να προσελκύσει την προσοχή του αναγνώστη σε αυτές τις ανεκτίμητες αν και άγνωστες αναφορές

[21] K. Grzybowska, *Penelopa i mandarynki. Reportaż z podróży do Grecji*, Warszawa 1959.

[22] S. Hadyna, *W słońcu Hellady*, Warszawa 1968.

Indeks nazwisk

Indeks obejmuje strony x–xxx. Imiona i nazwiska nowogreckie podane są w uproszczonej transkrypcji fonetycznej; nazwiska autorów greckich publikujących w językach europejskich mają taką postać, jaka widnieje na karcie tytułowej (z odesłaniem do hasła z zapisem uproszczonym).

About Edmond
Adam Paul
Aerts Remieg
Agis IV, król Sparty
Aleksander Dobry, hospodar mołdawski
Aleksiejew Nikołaj
Aleksy, metropolita kijowski
Ali Pasza
Aliniewicz Jan
Alkman
Althoen David
Amarantidou Wanda
Anderson Benedict
Andrzej, św.
Antoni Pieczerski, św.
Antoni Supraski, św.
Antoni, św., męczennik wileński
Anyte z Tegei
Anzelm z Canterbury, św.
Apanowicz Franciszek
Arystofanes
Arystoteles
Atanazy Brzeski, św.
Atilla Can
Augustinos Olga
Awierincew Siergiej
Awwakum Pietrow (Pietrowicz)
Axer Jerzy
Babinger Franz
Bachórz Józef
Baczinin Władysław
Bajko Marcin
Balsamon Michał
Bałczewski Marian
Banville Théodore
Bańko Mirosław
Baranowski Jerzy
Barbey d'Aurevilly Jules
Baroniusz Cezary
Barrés Maurice
Barth Wilhelm
Barycz Henryk
Baudelaire Charles
Bazyli II, cesarz bizantyński
Bazyli Wielki, biskup
Bazylow Ludwik
Beardsley Aubrey Vincent
Beckford William
Bécu Salomea
Bednarek Henryk
Belizariusz
Belting Hans
Bem Gustaw
Benitto, rycerz z rodu Tankredów
Bernard Maciejowski, biskup krakowski
Bernhardt Sarah (właśc. Henriette Rosine Bernard)

Berwiński Michał
Bessarion Jan Basileus
Bezwiński Adam
Bielecki Jan
Biołczew Bojan
Biskupski Romuald
Blaquiere Edward
Błeszyński, redaktor
Bogdański Henryk
Bonarek Jacek
Borejsza Jerzy W.
Borek Piotr
Borkowska Grażyna
Borkowski Józef, Dunin-
Borkowski Leszek, Dunin-
Borne Dominique
Borowska Małgorzata
Borys, car bułgarski
Borys, książę kijowski, św.
Botsaris Kitsos
Botsaris Markos (Marcos)
Botzaris Markos patrz Botsaris Markos
Bourges Elemir
Brahmer Mieczysław
Brown Dawid B.
Brożek Mieczysław
Brückner Aleksander
Bryl Mariusz
Brzozowski Jacek
Brzozowski Zenon
Bułhakow Gieorgij
Burkot Stanisław
Byczkow Wasilij
Byron George Gordon

Calderón de la Barca Pedro
Canning Stratford
Carpentier Jean
Cavallo Gugliemo
Cenci Beatryx
Ceran Waldemar
Chachaj Małgorzata
Chadzinikolau Ares
Chadzinikolau Nikos
Chateaubriand François René de
Chilendarski Paisij
Chmielnicki Bohdan Zenobi, hetman kozacki
Chmielowski Piotr
Chodynicki Kazimierz
Chodźko Aleksander
Chomiakow Aleksy
Chomik Piotr
Chosroes I, król Persji
Chrystian von Hausen
Chrzanowski Tadeusz
Churchill Winston
Chynczewska-Hennel Teresa
Cierniak Urszula
Cieślak Katarzyna
Cieśla-Korytowska Maria
Ciseri Ilaria
Clair Wiliam St.
Coleridge Samuel Taylor
Conley Thomas M.
Constantine David J.
Coray zob. Korais Adamandios
Cormack Robin
Crébillon Claude Prosper Jolyot de
Curzon George
Cyprian, metropolita kijowski
Cyryl, św.
Cytowska Maria
Czaadajew Piotr Jakowlewicz
Czajkowski Michał
Czarnicki Adam (pseud. Zorian Dołęga Chodakowski)
Czartoryski Adam Jerzy, książę
Czcibor-Piotrkowski Andrzej
Czeczot Jan
Czekalski Tadeusz
Czermińska Małgorzata
Czermiński Marcin
Czerska Danuta
Czubaty Jarosław
Czuryło Jędrzej
Ćirlić Dorota Jovanka

Dandolo Henryk
Daniłowicz Ignacy
Dante Alighieri
Davies Norman
Dąb Barbara
Dąbek-Wirgowa Teresa
Dąbrowska Małgorzata
Delacroix Eugène
Delijanis Teodoros
Dembowski Edward
Demetrios
Diakos Atanazjos
Diehl Charles

Diogenes Laertios
Długosz Jan
Dmochowski Franciszek Salezy
Dobrowolski Tadeusz
Dölger Franz
Domański Juliusz
Donizetti Gaetano
Doroszenko Piotr, hetman Prawobrzeżnej Ukrainy
Doroszewski Witold
Dostojewski Fiodor
Dozyteusz z Radowiec, biskup
Dozyteusz, metropolita mołdawski
Droulia Loukia zob. Drulia Lukia
Drulia Lukia (Loukia Droulia)
Du Cange Charles
Duchêne Roger
Dugin Aleksander
Dunin-Borkowski Józef, zob. Borkowski Józef, Dunin-
Dunin-Borkowski Leszek, zob. Borkowski Leszek, Dunin-
Duvignaud Jean
Dymitr Samozwaniec
Dymitrow Iłczo
Dzierżawski Nepomucen
Dziura Ewa

Elias Norbert
Elster J.D.
Epimenides
Erazm z Rotterdamu
Eustachy, św., męczennik wileński
Eutymiusz, patriarcha tyrnowski
Evans Arthur
Evdokimov Paul
Evert-Kappesowa Halina
Eynard Jean-Gabriel

Fabianowski Andrzej
Fauriel Claude
Feliński Zygmunt Szczęsny
Fidiasz
Fiećko Jerzy
Figura Marek
Filoteusz (Fiłofiej, Filoteos), mnich pskowski
Filoteusz (Filoteos), patriarcha Konstantynopola
Finlay George
Firlej Jan
Fisz Zenon (pseud. Tadeusz Padalica)
Flaubert Gustave
Fledelis Karen
Floryan Władysław
Fłorowski Gieorgij
Focjusz, metropolita kijowski
Focjusz, patriarcha Konstantynopola
Fredro Aleksander
Frejlich Jacek
Frycie Stanisław

Gać Jan
Gagarin Iwan
Galib Basza
Gassendi Pierre
Gąssowska Eligia
Geanakoplos Deno John
Géricault Theodore
Germanos, bp zob. Jermanos
Gibbon Edward
Giele André
Gieszkowski Stanisław
Giza Antoni
Gleb, książę kijowski, św.
Gliński Kazimierz
Goethe Johann Wolfgang
Gogol Nikołaj Wasiljewicz
Gombrowicz Witold
Gömöri George
Gomulicki Juliusz Wiktor
Gosiewski Aleksander
Goszczyński Seweryn
Gourmont Rémy de
Goźliński Paweł
Górski Konrad
Grabowski (imię nieznane)
Grabowski Ambroży
Grabowski Janusz
Graciotti Sante
Grigorowa Margreta
Grivaud Gilles
Grobis Jerzy
Groddeck Gottfried Ernst (Gotfryd Ernest Grodek)
Gromek Joanna
Gryglewicz Feliks
Grzegorz Camblak, litewski metropolita kijowski
Grzegorz V, patriarcha Konstantynopola
Grzegorz I Wielki, papież
Grzesik Ryszard
Grzybowska Krystyna
Günther Władysław

Gurowski Adam
Gürsel Nedim
Gusdorf George

Haavikko Paavo
Hadyna Stanisław
Haldon John
Halecki Oskar
Halkiewicz–Sojak Grażyna
Hegel Georg Wilhelm Friedrich
Heine Heinrich
Herder Johann Gottfired
Hertz Paweł
Heyne Christian Gottlieb
Hezjod
Highet Gilbert
Hiob Poczajowski, św.
Hölderlin Friedrich
Homer
Hrabec Stefan
Humboldt Aleksander Heinrich Friedrich von
Humboldt Wilhelm von
Huysmans Joris Karl (właśc. Huysmans Charles Marie Georges)

Ibrahim Pasza
Ignacy, biskup smoleński
Iłarion (Ałfiejew), o.
Ingres Jean-Auguste-Dominique

Ipsilandis Aleksandros
Ipsilandis Dimitrios
Ipsyllanty patrz Ipsilandis Aleksandros
Irmscher Johannes
Iwan III, książę moskiewski
Iwan IV Groźny, wielki książę moskiewski, car Wszechrusi
Izokrates

Jabłonowski Wacław
Jabłoński Tadeusz
Jacymirskij A. J.
Jaeger Werner
Jakub, książę Yorku
Jakubowski Jan Zygmunt
James Liz
Jan III Sobieski, król polski
Jan Kazimierz, król polski
Jan Klimak, św.
Jan Olbracht, król polski
Jan Paweł II, papież
Jan Suczawski, św.
Jan, św. męczennik wileński
Jan z Damaszku, św.
Janaszek-Ivaničková Halina
Janion Maria
Jankowski Placyd
Janocha Michał, ks.
Jaroszyński Piotr
Jaroszyński Tadeusz
Jasiński Jan Tomasz Seweryn
Jazykow Mikołaj
Jeffreys Elizabeth
Jelcyn Borys
Jelisiejew Aleksander
Jermanos (Germanos), bp
Jerzy, św.
Jezus Chrystus
Jeż Tomasz Teodor (właśc. Zygmunt Miłkowski)
Jędrysik Miłada
Jodłowski Krzysztof
Johnson Samuel
Jossardowski Henryk
Józef II, cesarz austriacki
Józef Łukaszewicz
Józef, metropolita suczawski
Juda Celina
Julian Apostata
Junkiert Maciej
Jurewicz Oktawiusz
Justyn II, cesarz bizantyński
Justynian I Wielki (Flavius Petrus Sabbatius, Iustinianus), cesarz bizantyński

Kalinowska Maria
Kallenbach Józef
Kal(l)inikos III, patriarcha Konstantynopola
Kal(l)istos I, patriarcha Konstantynopola
Kałamajska-Saeed Maria
Kamieński Henryk
Kamiński Michał, ks., proboszcz w Rudkach
Kanaris Konstandinos
Kanarys zob. Kanaris
Kapodistrias Joanis
Kapsalis Christos
Kapsomenos Eratostenis G.
Kapudan Pasza zob. Kara Ali
Kara Ali, zw. Kapudan Pasza
Karamzin Nikołaj
Karol II Stuart, król Anglii, Szkocji i Irlandii

Kartaszew Anton
Kasomulis Nikolaos
Kasprowicz Jan
Kaszlej Andrzej
Katarzyna II (właśc. Sophie Friederike Auguste zu Anhalt-Zerbst), cesarzowa rosyjska
Katsandonis Andonis
Katsonis Lambros
Kechajoglu Jorgos
Kiciński Bruno
Kieniewicz Stefan
Kijas Artur
Kind Theodor
Kiriejewski Iwan
Kiryk Feliks
Kisiel Adam
Kiślak Elżbieta
Kitzinger Ernst
Klaniczay Gabor
Klarnerówna Zofia
Kleiner Juliusz
Klemensiewicz Zenon
Kleobulos
Klinger Jerzy, ksiądz
Kłoczowski Jerzy
Knolles Richard
Knopek Jacek
Kobrzeniecka-Sikorska Grażyna
Kochanowski Jan
Kodrikas Panajotis
Kola Adam F.
Kolankowski Ludwik
Kolokotronis T(h)eodoros
Kołaczkowski Julian
Kołbuk Witold
Komnena Anna
Komornicka Anna Maria
Kondojanis Konstandinos
Kondojanis Mitsos
Koneczny Feliks
Konstantinou Evangelos
Konstantyn Wielki, cesarz bizantyński
Konstantyn XI Paleolog, cesarz bizantyński
Kopernik Mikołaj
Kopitar Jernej
Kopysteński Zachariasz
Korais (Coray) Adamandios
Korch Joanna
Korotkich Krzysztof
Korytowska-Cieśla Maria
Korzeniewicz-Davies Maria
Koseski Adam
Kosman Marceli
Kossak Zofia
Kossow Sylwester, metropolita kijowski
Kotlarski Grzegorz
Koutrakou Nike (Niki Kutraku)
Kowalczykowa Alina
Kowalska Hanna
Kozłowski Rudolf
Koźmian Stanisław
Krajewska Wanda
Kramkowska Agnieszka
Krasicki Ignacy
Krasiński Zygmunt
Kraszewski Józef Ignacy
Kridl Manfred
Krońska Irena
Kroński Tadeusz
Krug Wilhelm
Kruk Mirosław Piotr
Krukowska Halina
Krumbacher Karl
Krupińska-Łyp Hanna
Kryczyńska Anna
Kryński Stanisław
Krysiński Wojciech
Krzyżanowski Julian
Ksantos Emanuil
Kserkses, król Persji
Kubiś Adam, ks.
Kulczycki Ludwik
Kutsowski (imię nieznane)
Kuziak Michał
Kwapiszewski Marek
Kwiatkowski Wincent

Ladner Gerhart Burian
Laforgue Jules
Lamartine Alphonse de
Lanckorońska Karolina
Landman Adam
Laurent Vitalien
Lebrun Francois
Lecky William
Lelewel Joachim
Lemerle Paul
Leonidas, król Sparty
Leontjew Konstanty
Leszczyński Leopold

Leśniak Kazimierz
Leukon, król Państwa Bosporańskiego
Levin Harry
Lévy Armand
Lew Daniłowicz, książę halicko-wołyński
Lewicki Anatol
Lewkowski Dymitr
Libera Leszek
Lichański Jakub Zdzisław
Likurg, król Sparty
Lipkowski Józef
Lisiecka Alicja
Lotos Dimitrios
Lovvain Jean
Ludwik I Bawarski
Ludwik XI, król Francji
Ludwik XIV, król Francji
Lukian
Ławski Jarosław
Łojek Jerzy
Łotman Jurij
Łotocki Aleksandr
Łukasz, św.
Łukaszyk Romuald
Łużny Ryszard

Maciejewski Janusz
Maciejowski Wacław Aleksander
Mackridge Peter
Madany Edward
Magdalino Paul
Mahmud II, sułtan turecki
Mahomet IV, sułtan
Maj Jan
Majeranowski Konstanty
Makowiecki Andrzej Zdzisław
Makowiecki Tadeusz
Makowski Stanisław
Maksym Grek, mnich z góry Atos
Malczewski Antoni
Maleguzzi-Valeri Flaminio
Mallarmé Stéphane
Małecki Marian
Mango Cyril
Manuel II Paleolog, cesarz bizantyński
Manuel, uczony
Manzoni Alessandro
Marchand Suzanne L.
Marcin V, papież
Marion Jean-Luc
Marosi Ernő
Marrast August
Marsigli Filippo
Mart Krystyna
Maślanka Julian
Mateusz I, patriarcha Konstantynopola
Maurycjusz, cesarz bizantyński
Maver Gustaw
Mawrokordatos Aleksander (Aleksandros Mavrokordatos)
Mayer Hans
Mazur Bolesław
Mecew Konstantin
Meier Johann Jakob
Meissner Michał, złotnik poznański
Mejor Mieczysław
Metody, św.
Meyendorff John
Mężyński Kazimierz
Michailović Konstanty z Ostrowicy
Michał Anioł (właśc. Michelangelo Buonarroti)
Michał VI, cesarz bizantyński
Michos Artemis
Miciński Tadeusz
Mickiewicz Adam
Mierzewski (imię nieznane)
Mieszko I, książę
Mikuła Magdalena
Mikuła Monika
Milewska-Waźbińska Barbara
Milton John
Miłosz Czesław
Minczew Georgij
Mineyko Zygmunt
Mironowicz Antoni
Mniszchówna Maryna, carowa
Mohyła Piotr, metropolita kijowski
Mojnir I, władca wielkomorawski
Montalembert Charles Forbes René de
Montesguion Robert de
Monteskiusz zob. Montesquieu
Montesquieu Charles Louis de Secondant Baron
Moreau Gustave
Moszin W.
Mroczko Teresa
Mroczkowska-Brand Katarzyna
Mucha Bogusław
Müller Wilhelm

Napoleon I, Napoléon Bonaparte, cesarz Francuzów

Naruszewicz Adam
Naumow Aleksander
Naumow Ewa
Nawalska Zofia
Nawarecka Lucyna
Nemezjusz z Emezy
Nicefor (Nikiforos, Nikifor), patriarcha Aleksandrii
Nicefor (Nikiforos, Nikifor) I, patriarcha Konstantynopola Nicol Donald
Niemcewicz Julian Ursyn
Nikli Anjelika
Nikodem Hagioryta
Nikotsaras (Nikos, syn Tsarasa)
Niwicki Jan, proboszcz w Tyczynie
Noe Alfred
Nofikow Ewa
Norwid Cyprian Kamil
Nowinskij Wasilij
Nycz Ryszard

Obolenski Dimitri
Ochab Maryna
Offenbach Jacques
Olgierd, wielki książę litewski
Olizarowski Tomasz August
Omer Vrione (Omer Wrionis)
Opacki Zbigniew
Opolski Władysław, książę
Ordon Juliusz Konstanty
Orygenes
Orzeszkowa Eliza
Ossowska Maria
Ostrogorski Georg
Ostrowska Maria
Ostrowski Władysław
Otto I Wielki, cesarz rzymsko-niemiecki
Otton (Oton) I, król Grecji

Otwinowski Erazm
Owidiusz (Publius Ovidius Naso)

Pafnucy św.
Pajewski Janusz
Panajotis Agapitos
Panaritis Liakos
Panofski Erwin
Papierkowski Stanisław K.
Paprocka-Podlasiak Bogna
Paprocki Henryk
Parandowski Jan
Paraskiewa-Petka, święta
Paszkowski Józef
Paweł, św.
Pawluczuk Urszula
Payne Henry Neville
Péladan Josephin
Periander
Pertusi Agostino
Peter Michał ks.
Petrycy Franciszek Bernard
Petrycy Jan Innocenty
Petrycy Katarzyna
Petrycy Sebastian
Petrycy Szymon
Piechota Marek
Pierchała Antoni
Pieszczachowicz Jan
Pietraszewski Ignacy
Piętniewicz Tadeusz
Pimen, metropolita kijowski
Pini Tadeusz
Piotr I Wielki, car rosyjski
Piszczek Zbigniew
Pittakos z Mityleny
Piwocki Ksawery
Platon
Plet(h)on zob.Pliton
Plezia Marian
Plilas Jakowos
Pliton (Plet(h)ton, właśc. Jeorjos [Georgios] Jemistos [Gemistos])
Plutarch z Cheronei
Pniewski Dariusz
Poczobutt-Odlanicki Jan
Popławski Jan Ludwik
Poprzęcka Maria
Possevino Antonio
Potocki Jan
Praksyteles
Praz Mario
Prisiełkow M.
Prochaska Antoni
Proklos, filozof
Prousis Theophilus C.
Przebinda Grzegorz
Przesmycki Zenon (pseud. Miriam)
Przybylski Ryszard
Przychodniak Zbigniew
Psellos Michał zw. Młodszym
Pseudo-Dionizy Areopagita

Ptaszyńska Tatiana
Pulios Charis
Putin Władimir

Raabski Idzi Stefan
Rachilde (właśc. Marguerite Eymery)
Rachuba Andrzej
Rafael (właśc. Raffaelo Santi/Sanzio)
Rais Gilles de
Raizis Marius Byron
Rangawis Aleksander Rizos
Raouf Mehmed Basza
Rapacka Joanna
Ratajczak Dobrochna
Ratajczak Wiesław
Rawson Elizabeth
Reychman Jan
Ricks David
Ricoeur Paul
Rigas Welestinlis Fereos (Riga, Ryga)
Rogow Aleksandr
Rogulski Piotr
Rollinat Maurice
Rolska-Boruch Irena
Ronchey Silvia
Rops Felicien
Rostworowski Emanuel
Royt Jan
Rozanis Stefanos
Rozanow Wasilij
Różycka-Bryzek Anna
Runciman Steven
Rusecki Marian
Ruskin John
Ruszczyńska Marta
Ruszkowski Janusz
Ryba Janusz
Ryga (Riga) zob. Rigas
Rymkiewicz Jarosław Marek
Rzepiński Stanisław
Rzewuski Henryk

Salmonowicz Stanisław
Sałtykow-Szczedrin Michaił
Samain Albert
Sanseverino Francesco
Sapetowa Inga
Sapieha Aleksander
Sapieha Piotr
Sardou Victorien
Sarna Władysław, ks.
Sawa Serbski, książę, św.
Sawicka-Lewczuk Barbara
Sawicki Stefan
Sawrymowicz Eugeniusz
Schlumberger Gustav
Schnayder Jerzy
Schreiner Peter
Schwob Marcel
Scott Walter
Seneka Młodszy (Lucius Annaeus Seneca Minor)
Seneka Starszy (Lucius Annaeus Seneca Maior)
Sergiusz, św.
Ševčenko Ihor
Sevigne Madame de
Shakespeare William
Shelley Percy Bysshe
Shiono Nanami
Siemaszko Piotr
Siemek Marek J.
Sienkiewicz Henryk
Sierakowski Adam
Simbierowicz Zygmunt
Sinko Tadeusz
Sinko Zofia
Sirigos Melecjusz
Siwiec Magdalena
Skorupka Stanisław
Skowronek Jerzy
Skrudlik Mieczysław, ks.
Skuczyński Janusz
Skuderi (właśc. Scudéry Georges de)
Sławińska Irena
Słąbecka Ewa
Słomczyński Maciej
Słowacki Juliusz
Sofokles
Sokrates
Solomos Dionizjos
Solon
Sołowiew A.
Sołowjow Władimir
Souriau Etienne
Speina Jerzy
Spencer Terence
Spieser J.-M.
Spiromilios
Spitznagel Ludwik
Sprawski Sławomir
Staël-Holstein Anne Louise Germaine de

Stais Emanuil
Stamatis Konstandinos

Stanisławskaja Augusta A.
Starobinski Jean
Starova Luan
Stattler Wojciech
Stefan Deczyński, św.
Stefanowska Zofia
Stern Bernard Herbert
Stradomski Jan
Strasburger Janusz
Strogonow, poseł rosyjski
Strumph-Wojtkiewicz Stanisław
Studyta Teodor
Štur Ludovit
Subotin Stojan
Sudolski Zbigniew
Sulikowska-Gąska Aleksandra
Sułowski Zygmunt
Sutsos Aleksander
Sutsos Panajotis
Sygowski Paweł
Symeon Słupnik, św.
Szafarzyk Franciszek
Szczuka J.
Szekspir zob. Shakespeare
Szlachta Bogdan
Szmydtowa Zofia
Szolc Izabela
Szramek Emil, ks.
Szturc Włodzimierz
Sztyrmer Ludwik
Szwat-Gyłybowa Grażyna
Szydłowski Ignacy
Szymczak Mieczysław
Szymik Jerzy
Śliwiński Marian
Światopełk-Mirski, książę

Tabaki Ana (Anna)
Tabaki-Iona Fridériki
Tadaj Agnieszka
Tales z Miletu
Tanty Mieczysław
Tasso Torquato
Tazbir Janusz
Temistokles
Teodory Pieczerski, św.
Teodozjusz II, cesarz
Teodozjusz Tyrnowski, św.
Teodozy Grek, arcybiskup połocki
Tichomirow Lew
Tomaszuk Katarzyna
Towiański Andrzej
Toynbee Arnold
Trajan (Marcus Ulpius Traianus), cesarz rzymski
Trajdos Tadeusz Mikołaj
Tranowski Jędrzej
Trybuś Krzysztof
Tsigakou Fani-Maria
Turlej Stanisław
Tyrtajos (Tyrteusz)
Tyszyński Aleksander

Urbanik Urszula
Ursel Marian
Uspienski Fiodor
Uzewski Jan

Verlaine Paul
Villers de l'Isle-Adam Auguste de
Vinci Leonardo da
Vivien Renée
Voisine-Jechova Hana
Voltaire (Wolter, właśc. François-Marie Arouet)
Volterra Anastasio
Voutier Olivier
Voutier-Lesure P.

Wagner Richard
Walicki Andrzej
Wamser L.
Warnalis Kostas
Wasilewski Tadeusz
Wasiljewskij Wasilij
Wasyl I, wielki książę moskiewski
Wasyl (Iwanowicz) III, książę moskiewski
Wądołowski Wojciech
Wąsowiczówna Julia
Webb Timothy
Weber Max
Wenizelos Elefterios
Wereszczyński Jan
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro)
Wesołowska Elżbieta
Widacka Hanna
Więckowska Maria
Wilde Oskar
Winckelmann Johann Joachim

Wiszniewski Michał
Witkowska Alina
Witkowski Stanisław
Witold, wielki książę litewski
Wizner Henryk
Władysław Jagiełło, król polski
Władysław Warneńczyk, król polski
Włodzimierz Wielki, wielki książę kijowski
Wojciech, św.
Wolf Friedrich August
Wolff Aleksander
Wölfflin Henryk
Wolicka Elżbieta
Wolniewicz Marian, ks.
Wolny Jan, ks.
Wolter zob. Voltaire
Wołocki Josif
Wołoszyn Marcin
Womersley David
Woodouse Christopher Montague
Woźniakiewicz-Dziadosz Maria
Wójcicki Jacek
Wrzos Konrad
Wyka Kazimierz
Wysocki Atanazy, mnich

Yakovaki Nassia
Ypsilanti Aleksandros zob. Ipsilandis Aleksandros

Zabłudowski Tadeusz
Zajkin Wiaczesław
Zaleski Józef Bohdan
Zasławski Aleksander Jan, książę
Zawadzka Danuta
Zawadzki Andrzej
Zborowski Piotr
Zeidler–Janiszewska Anna
Zgorzelski Czesław
Zidros, kleft
Ziejka Franciszek
Zieliński Jan
Ziemba Kwiryna
Ziołowicz Agnieszka
Ziomek Jerzy
Zoe Paleolog, księżniczka bizantyńska
Zofia Słucka, święta
Zygmunt III, król Polski

Żaboklicki Krzysztof
Żakowski Jacek
Żeleński Tadeusz (pseud. Boy)
Żmigrodzka Maria
Żółkiewski Stanisław, hetman
Żukow Jewgenij Michajłowicz
Żuławski Juliusz
Żurawska Janina

Noty o autorach

Jerzy Axer – filolog klasyczny, prof. dr hab., wykłada na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Akademii Teatralnej im. A. Zelwerowicza w Warszawie. Twórca i dyrektor Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowowschodniej UW. Autor ok. 350 publikacji (filologia klasyczna, polonistyka, historia, teatrologia). Z zakresu badań nad recepcją antyku wydał ostatnio m.in.: *Łacina jako język elit* (2004, koncepcja i redakcja naukowa) oraz *Central-Eastern Europe*, w: *Companion to the Classical Tradition* (2006).

Marcin Bajko – ukończył filologię polską na Uniwersytecie w Białymstoku. Współpracownik Zakładu Literatury Oświecenia i Romantyzmu IFP UwB. Autor artykułów poświęconych twórczości Tadeusza Micińskiego.

Małgorzata Borowska – filolog klasyczny, dr hab., prof. Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Pracowni Studiów Helleńskich w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowowschodniej UW oraz trzyletnich zawodowych studiów filologii nowogreckiej. Autorka m.in. książek: *Le théâtre politique d'Euripide. Problèmes choisis* (1989), *OIKEIA PRAGMATA. Z dziejów dramatis personae rodzinnej komedii greckiej następców Arystofanesa* (1995) oraz podręczników akademickich: *Mormolyke. Książka do nauki języka starogreckiego* (1996), *Barbajorgos. Książka do nauki języka nowogreckiego* (2000), a także przekładu poematu bizantyńskiego *Dijenis Akritas*. *Opowieść z kresów bizantyńskich* (1998). W stworzonej i redagowanej przez nią serii Arcydzieła Literatury Nowogreckiej wydała przy współpracy studentów m.in. antologie nowogreckiej pieśni gminnej i baśni ludowych.

Piotr Chmiel – student Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Trzykrotny stypendysta Ministerstwa Edukacji Narodowej i laureat Nagrody Dyrektora Instytutu Badan Literackich PAN za pracę *Abrakadabra. Magia językowa i jej funkcje dawniej i dziś*. Laureat z lokatą pierwszą XXXIII Olimpiady Literatury i Języka Polskiego.

Piotr Chomik – historyk, dr, adiunkt w Katedrze Historii Europy Środkowo-Wschodniej w Instytucie Historii Uniwersytetu w Białymstoku. Autor książki: *Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku* (2003). Redaktor i współredaktor książek: *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich* (2000), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej* (2001), *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej* (2002), *»Pokazanie Cerkwie prawdziwej…«. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej* (2005).

Urszula Cierniak – filolog rusycysta, kulturoznawca, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Obcych Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, kierownik Zakładu Badań Interkulturowych. Zajmuje się historią kultury, literaturoznawstwem i przekładoznawstwem. Autorka książki: *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców* (1997). Redaktorka tomów zbiorowych: *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy* (2003) oraz *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu – między pamięcią a oczekiwaniem* (2006).

Lukia Drulia – ukończyła historię na Uniwersytecie w Atenach, doktorat 1974 (Université de Paris IV). Profesor archiwistyki i dziejów piśmiennictwa w School of Librarianship w Atenach, profesor i dyrektor (1981–1995), członek Rady Dyrektorów Institute for Neohellenic Research/National Hellenic Research Foundation w Atenach, od 1999 *professor emeritus*. Zainteresowania badawcze: społeczeństwo i kultura grecka w Oświeceniu i XIX w., ruch filhelleński XIX w., historia greckiej książki i bibliotek (XV–XIX w.), literatura podróżnicza Europy Południowo-Wschodniej i wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, dzieje prasy greckiej (XVIII–XX w.).

Maciej Junkiert – student filologii polskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (studia indywidualne) oraz uczestnik programu Międzyuczelnianych Indywidualnych Studiów Humanistycznych *Akademia »Artes Liberales«*. Publikował m.in. w „Polonistyce".

Maria Kalinowska – historyk literatury polskiej, prof. dr hab., pracuje w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowowschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka książek o literaturze romantycznej: *Mowa i milczenie: romantyczne antynomie samotności* (1989), *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej* (1994), *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji* (2003).

Przemysław Kordos – dr, absolwent Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UW (specjalizacja: socjologia i etnografia) oraz Podyplomowych Studiów Helleńskich w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowowschodniej UW. Lektor w Pracowni Studiów Helleńskich OBTA UW. Zajmuje się kulturą i historią Grecji współczesnej. Publikował m.in. w „Etnografii Polskiej" i „Eos".

Mirosław Piotr Kruk – historyk sztuki, dr, adiunkt w Zakładzie Historii Sztuki Uniwersytetu Gdańskiego. Do jego zainteresowań badawczych należą: kultura i historia sztuki Europy średniowiecza i czasów nowożytnych (zwłaszcza Słowiańszczyzny i Bizancjum), a także dzieje kultury Kościoła Wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej, przede wszystkim historia malarstwa ikonowego na tle innych ośrodków malarstwa ortodoksyjnego. Autor m.in. prac: *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem wieku XV–XVI* (2000), *»Deisus dawną zwyczajną robotą y malowaniem« – kilka uwag na marginesie inwentarzy cerkiewnych*, w: *Ars Graeca. Ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek* (2001), *Hymnograf Stefan czy hymnograf Teofan. Problem identyfikacji pieśniopiewcy w ikonach zachodnioruskich*, w: „Series Byzantina" II (2004).

Michał Kuziak – ukończył polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Akademii Pomorskiej w Słupsku (kierownik Zakładu Teorii Literatury oraz Pracowni Badań nad Romantyzmem i Jego Obecnością w Kulturze). Autor książek poświęconych Mickiewiczowi: *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza* (2006) oraz *Ze studiów nad prelekcjami paryskimi Adama Mickiewicza* (w druku) i Słowackiemu: *Fragmenty o Słowackim* (2001), a także kilkudziesięciu artykułów dotyczących literatury romantycznej, literatury współczesnej oraz teorii literatury, publikowanych w kraju i za granicą (m.in. w „Pamiętniku Literackim", „Tekstach Drugich", „Ruchu Literackim" oraz „Przeglądzie Humanistycznym"). Redaktor tomów zbiorowych: *Juliusz Słowacki. Wyobraźnia i egzystencja* (2002), *Sztuczne raje… Używki w literaturze* (2002).

Jarosław Ławski – historyk literatury polskiej, dr hab., prof. Uniwersytetu w Białymstoku, kierownik Zakładu Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB. Autor książek: *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego »Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni«* (1995), *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński* (2003), *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego* (2005). Zainteresowania badawcze: faustyzm i bizantynizm w literaturze romantyzmu, Młoda Polska, Czesław Miłosz. Współredaktor serii Czarny Romantyzm.

Przemysław Marciniak – filolog klasyczny, dr, adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego, zajmuje się literaturą bizantyńską, teatrem, dramatem i widowiskami w Bizancjum. Interesuje się także motywami bizantyńskimi w literaturze i kulturze XIX i XX wieku.

Tadeusz Matraszek – historyk, absolwent Wydziału Historycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Monika Mikuła – ukończyła filologię klasyczną na Uniwersytecie Warszawskim oraz Podyplomowe Studia Helleńskie w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowowschodniej UW. Lektorka języka łacińskiego i starogreckiego na UW.

Tłumaczka poezji greckiej, m.in. utworów Djonizjosa Solomosa (w serii Arcydzieła Literatury Nowogreckiej).

Lucyna Nawarecka – absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Śląskim, dr. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół literatury romantycznej. Autorka artykułów dotyczących twórczości Juliusza Słowackiego.

Jacek Raszewski – absolwent Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UW (specjalizacja: filozofia), licencjat studiów filologii nowogreckiej. Lektor w Pracowni Studiów Helleńskich w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowowschodniej UW. Zainteresowania badawcze: kultura późnego Bizancjum, zwłaszcza życie i dorobek Jemistosa Plitona, Powstanie Greckie 1821 r.

Władysław Sawrycki – polonista, dr hab, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, kierownik Zakładu Metodyki Nauczania Literatury i Języka Polskiego w Instytucie Filologii Polskiej UMK. Przedmiotem jego zainteresowań naukowych jest dydaktyka literatury, zwłaszcza w jej historycznym ujęciu. Interesują go ludzie szkoły, programy nauczania, prądy dydaktyczne oraz metodologiczne zagadnienia z pogranicza teorii literackiej i dydaktycznej.

Elżbieta Wesołowska – filolog klasyczny, dr hab., prof. nadzwyczajny w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, latynistka. Interesuje się także nowożytnym funkcjonowaniem antyku. Tłumaczka dwóch tragedii Seneki oraz dwóch wyborów poezji wygnańczej Owidiusza.

Notes on Contributors

Jerzy Axer – Professor Ordinarius at Warsaw University, founder and director of the Centre for Studies on the Classical Tradition in Poland and East-Central Europe. His interests include classical and Neo-Latin studies, the texts of historical sources (16th–19th cent.), and theatrical studies. His main research focuses on the reception of the classical tradition in Polish and European culture (16th–19th cent.). His recent publications include *Łacina jako język elit* [Latin as the Language of the Elites] (editor, 2004) and *Central-Eastern Europe*, in: *Companion to the Classical Tradition* (2006)

Marcin Bajko – graduate in Polish Philology, University of Białystok, he cooperates with the Department of Literature of the Enlightenment and Romanticism at the Institute of Polish Philology of the University of Białystok. The author of articles on the output of Tadeusz Miciński.

Małgorzata Borowska – Associate Professor of Classical and Modern Greek Philology, Warsaw University, founder and head of the Laboratory of Hellenic Studies at the Centre for Studies on the Classical Tradition in Poland and East-Central Europe, Warsaw University. Author of books on ancient Greek drama: *Le Théâtre Politique d'Euripide. Problèmes Choisis* (1989); *OIKEIA PRAGMATA. Z dziejów dramatis personae rodzinnej komedii greckiej następców Arystofanesa* [Post-Aristophanic Family Comedy] (1995), and of two academic course books of Ancient (*Mormolyke*, 1996) and Modern Greek (*Barbagiorgos*, 2000). Translator from Ancient Greek and Latin (Polyaenus, Aelian) and Modern Greek (Digenis Acritas; Greek folk songs and folk tales). Editor of the academic series Arcydzieła Literatury Nowogreckiej [Masterpieces of Modern Greek Literature].

Piotr Chmiel – student of the College of the Interdepartmental Individual Studies in the Humanities and the Faculty of Law at Warsaw University. Recipient of three scholarships from the Ministry of National Education.

Piotr Chomik – PhD, works at the Chair of the History of Central-Eastern Europe at the Institute of History of the University of Białystok. Editor and co-editor of books

on the history and culture of the Orthodox Church in Poland. Author of a book on the cult of icons of the Holy Virgin Mary in the Grand Duchy of Lithuania (*Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, 2003).

Loukia Droulia – born in Athens, Greece, graduate in History, University of Athens, Faculty of Philosophy, PhD (Docteur ès Lettres) University of Sorbonne, Paris IV (1974). Professor of Archivistics and of the History of Writing at the School of Librarianship, Athens. Senior Researcher and Research Professor of the Institute for Neohellenic Research/National Hellenic Research Foundation, Director of the Institute for Neohellenic Research/NHRF (1981–1995). Member of the Board of Directors of the NHRF. Research professor emeritus (since 1999). Research interests: social and cultural history of the period of the Greek Enlightenment and the 19th cent., the Philhellenic Movement in the 19th cent., history of the Greek book and the Greek libraries, 15th–19th cent., travel literature in SE Europe and the Eastern Mediterranean, 15th–19th cent.; history of the Greek press, 18th–20th cent.

Maciej Junkiert – student of Polish Philology of the Adam Mickiewicz University in Poznań and participant in the programme of the Interuniversity Individual Studies in the Humanities *Artes Liberales Academy*.

Maria Kalinowska – professor at the Institute of Polish Literature of the Nicolaus Copernicus University in Toruń and the Centre for Studies on the Classical Tradition in Poland and East-Central Europe, Warsaw University. Head of the programme "Philhellenism in Poland". Author of books on Romantic literature: *Mowa i milczenie: romantyczne antynomie samotności* [Speech and Silence: Romantic Antinomies of Solitude] (1989); *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej* [Greece of the Romantics: Studies on the Perception of Greece in Romantic Literature] (1994); *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji* [Fate, Love, Sacrum: Studies on Romantic Drama and its Reception in the Twentieth Century] (2003).

Przemysław Kordos – PhD, lecturer at the Laboratory of Hellenic Studies of the Centre for Studies on the Classical Tradition in Poland and East-Central Europe, Warsaw University. Author of articles on Modern Greek culture, history and customs; his doctoral thesis was concerned with Polish travels to Greece in the 20th century.

Mirosław Piotr Kruk – PhD, works at the Department of Art History of the University of Gdańsk. Author of numerous publications on the culture and the history of art of medieval and contemporary Europe, and the history of the Orthodox Church in the former Polish Republic, including *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem wieku XV–XVI* (2000).

Michał Kuziak – PhD, head of the Department of Theory of Literature and the Laboratory of Studies on Romanticism at the Institute of Polish Philology of the Pomeranian Academy in Słupsk. Author of numerous books and articles on Romantic

literature (concerning Mickiewicz and Słowacki, among others), contemporary literature and theory of literature.

Jarosław Ławski – Associate Professor, works at the University of Białystok, head of the Department of Literature of the Enlightenment and Romanticism at the Institute of Polish Philology of the University of Białystok. Author and editor of numerous books on Romantic and modern literature, co-editor of a book on the perception and influence of Byzantium in Romantic literature and culture: *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, Białystok 2004.

Przemysław Marciniak – PhD in classical philology, Assistant Professor at the Chair of Classical Philology of the University of Silesia. His field of study is Byzantine literature, theatre, drama and performances in Byzantium. He is also interested in Byzantine themes in 19th- and 20th-century literature and culture.

Tadeusz Matraszek – graduate in history, Adam Mickiewicz University in Poznań.

Monika Mikuła – graduate in classical philology and postgraduate in Hellenic studies, Warsaw University, lecturer of Latin and Ancient Greek at Warsaw University. Translator of Modern Greek poetry, including Solomos.

Lucyna Nawarecka – PhD, author of numerous articles on Słowacki's output and religious aspects in literature.

Jacek Raszewski – graduate of the College of the Interdepartmental Individual Studies in the Humanities, Warsaw University. Works at the Laboratory of Hellenic Studies at the Centre for Studies on the Classical Tradition in Poland and East-Central Europe, Warsaw University. His research interests include late Byzantine culture and the Greek Uprising of 1821.

Władysław Sawrycki – PhD in Polish studies, postdoctoral degree, Professor of the Nicolaus Copernicus University, head of the Methodology of Teaching Polish Literature and Language Unit at the Institute of Polish Studies, Nicolaus Copernicus University. His research interests include the teaching of literature, especially in a historical approach. He is interested in people linked to schools, curricula, trends in teaching, and methodological problems from the borderline between theory of literature and theory of teaching.

Elżbieta Wesołowska – Professor, director of the Institute of Classical Philology of the Adam Mickiewicz University in Poznań, head of the Department of Latin Studies. Translator of two tragedies by Seneca and two selections of Ovid's exile poetry.

Spis ilustracji

1. Cyprian Kamil Norwid, *Widok Akropolu*, akwarela bez daty, fot. Biblioteka Narodowa, Warszawa.
2. Sir William Gell, *Widok przylądka Sunion*, 1802–1806, Muzem Benaki, Ateny.
3. *Matka Boska Kykkotissa*, tempera na drewnie, ikona z cerkwi w Torki (Grecja), XVI w., Państwowe Muzeum Sztuki Ukraińskiej, Lwów.
4. Dionizjos Tsokos, *Aleksandros Ipsilandis*, Narodowe Muzeum Historyczne, Ateny, © Free Software Foundation.
5. Flaga rewolucyjna na karcie członkowskiej Filiki Eteria, 1821, Muzeum Benaki, Ateny.
6. Autor nieznany, *Markos Botsaris*, XIX w., Narodowe Muzeum Historyczne, Ateny.
7. Atanazjos Jatridis, *Śmierć Markosa Botsarisa*, Narodowe Muzeum Historyczne, Ateny.
8. Grób Markosa Botsarisa w Mesolongi, fot. archiwum OBTA UW.
9. Teodoros Wrizakis, *Ofiara Kapsalisa* (11 IV 1826: Christos Kapsalis, otoczony przez mieszkańców Mesolongi, którzy nie mogli opuścić miasta, podpala skład prochu, obok Kapsalisa – biskup Prewezy Josif), Muzeum Historii i Sztuki, Mesolongi.
10. Jerzy Kossak, *Reduta Ordona*, 1931, [za:] K. Olszański, *Jerzy Kossak*, Wrocław 1992 (reprodukcja z pocztówki).
11. Teodoros Wrizakis, *Wyjście z Mesolongi*, 1855, Muzeum Historii i Sztuki, Mesolongi.
12. Pomnik Byrona w Parku Bohaterów w Mesolongi, fot. archiwum OBTA UW.
13. Tablica z nazwiskami filhellenów walczących o niepodległość Grecji (wykonana przez Panajotisa Zografosa na zamówienie Janisa Makrijanisa), Narodowe Muzeum Historyczne, Ateny.
14. Symboliczny grobowiec żołnierzy polskich poległych w obronie Mesolongi, fot. archiwum OBTA UW.
15. *Konstandinos Kanaris*, fot. archiwum OBTA UW (dzięki uprzejmości Marii-Ateny Marbot).
16. *Majnota*, rysunek: O.M. Stackelberg, miedzioryt: G. Moschetti, [za:] *Costumes et Usages des Peuples de la Grece Moderne, graves d'apres les dessins executes sur les lieux en 1811 par le Baron O. M. de Stackelberg*, Rome 1825.
17. *Adamandios Korais***,** Biblioteka Jakovatios, Liksuri, Kefalonia.
18. Autor nieznany, *Dionizjos Solomos*, XIX w., Narodowe Muzeum Historyczne, Ateny.
19. *Korowód konstantynopolitanek*, ze zbioru rycin kolekcji króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, Gabinet Rycin Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.
20. Carl Hagg, *Mieszkaniec gór*, 1861, Muzem Benaki, Ateny.
21. Zenon Brzozowski, *Słowacki na koniu podczas podróży na Wschód*, 1836.
22. Jan Ciągliński, *Korfu Pondikonisi*, olej na płótnie, 1905, Muzeum Narodowe, Warszawa, fot. Piotr Ligier.

BRAK STRON Z ILUSTRACJAMI, s. 335-340